



NOCH NIE HAT MICH ITALIEN mehr überrascht als in den Tagen nach dem Tod Pauls VI. Welch ein *unisono!* Da schiebt mir im Klub der römischen Auslandspresse ein belgischer Kollege die kommunistische *Unità* unter die Nase: Lesen Sie die Spalte links außen, diesen lyrischen Stil, es könnte der «*Osservatore Romano*» sein. Derselbe Eindruck bei der Lektüre des sozialistischen Wochenblattes *Espresso*: Sowohl, was da über den verstorbenen Papst steht, wie das, was sich als Kriterium für die Hoffnungen auf den Nachfolger herauskristallisiert, nimmt sich aus wie das reine Evangelium. Was ist denn aus dem so oft beschworenen Laizismus, was aus der tiefen Spaltung der Nation beim Scheidungsreferendum und in der Frage der Abtreibungsgesetzgebung geworden? Und wo sind all die Stimmen geblieben, die sich jede Einmischung des Vatikans in innere Angelegenheiten Italiens verbaten und die Auflösung des Konkordats forderten?

Paul VI. ist, nach den Kommentaren zu schließen, der Papst, der gerade diesen Wünschen die Wege bereitet und dem Leitwort «Freie Kirche im freien Staat» nachgelebt hat. Man geht zurück bis zum Vorabend des Konzils, wo der aus Mailand angekommene Kardinal Montini einen Akademievortrag zu diesem Thema hielt. Man sieht in der letzten in Castelcandolfo von Paul VI. gewährten Audienz mit dem 82jährigen sozialistischen Staatspräsidenten *Pertini* das Symbol für die Bereitschaft zu jenem freien und gelockerten Verhältnis von «Kaiser und Papst», das sowohl den Grundlinien der Verfassung wie den Gegebenheiten Italiens entspricht. Und man findet die gleiche Einstellung in den freundschaftlichen Begegnungen zwischen dem Papst und dem kommunistischen Bürgermeister von Rom.

ALL DIES ABER HAT seine Krönung gefunden im Verhalten des Papstes während der schrecklichen Tage der Entführung und Ermordung *Aldo Moros*. Wenn manche Kommentatoren äußern, der Papst habe dabei seine letzten physischen Kräfte verzehrt, so unterstreichen sie damit nur das einmütige Urteil der allermeisten Italiener, daß Paul VI. mit seinen ganz persönlich formulierten Appellen und öffentlichen Gebeten nicht nur aus Konvention und Apparat herausfand und *er selber* wurde, sondern auch die Seele des Volkes traf und der Nation aus dem Herzen sprach. Mag es sonst oft als problematisch empfunden werden, wenn ein Papst sein Zeugnis für das Christliche mit der allseitigen Rücksichtnahme des Diplomaten verbindet: hier inmitten der wachsenden Polarisierung, wenn nicht des drohenden Bürgerkrieges, war ein Vermittler gefragt. Tatsächlich fühlte sich Paul VI. gerade in dieser Berufung sowohl mit *Aldo Moro* wie mit *Andreotti* geistesverwandt. Daß er die Festigkeit der Regierung gegenüber den *Brigate Rosse* unterstützte und trotzdem diesen gegenüber sich bis zur kniefälligen Bitte für das Leben des Freundes herabließ, daß er die Trauer für dessen Preisgabe und Opfer überwand und Versöhnung verkündete: all dies hat ihn zum Symbol dessen werden lassen, woraus das Volk Italiens letztlich lebt und worin es seinen Halt findet.

Nun ist freilich nicht von der Hand zu weisen, daß die Anerkennung Pauls VI. durch die verschiedensten Parteien auch den Versuch politischer Einvernahme einschließt. Dies bestätigt aber nur, daß es eine Stimmung im Volke gibt, der man sich, indem man ihr Ausdruck verleiht, anzupassen versucht. Tatsächlich erhielt ich vom erstbesten Taxichauffeur und vom Hotelpartier ein fast gleichlautendes Zeugnis: «Beim Tode von Johannes XXIII. weinten selbst meine kommunistischen Freunde, und den neuen Papst mochte ich dann zuerst nicht. Aber in den letzten drei bis vier Jahren ist das anders geworden. Da habe ich ihn schätzen gelernt.»

VATIKAN

Italien nach dem Tode Pauls VI.: Sein Umgang mit den politischen Repräsentanten Italiens – Seine persönliche Fürbitte und sein Gebet für *Aldo Moro* – Vergleichsgültigung der eigenen Biographie als Versuch gelebter Nachfolge Jesu – Wird der «lebendige Windhauch» des Evangeliums seinen Nachfolger herausfordern?

Ludwig Kaufmann, z. Z. Rom

LITERATUR

Gott lebt in den Psalmen: Verstummen der Psalmenmendichtung angesichts erfahrener Geschichte des 20. Jahrhunderts – Vergessene Traditionen der Psalmodie – Dritte Phase der Aufklärung und die Frage nach dem «religiösen Subjekt» – Psalm als Gattung im Altertum – Säkularer Wiedergewinn der Sprache der Psalmen – Poesie und Politik.

Paul Konrad Kurz, Planegg

LATEINAMERIKA

Bischofsversammlung in Puebla (CELAM III.): Zum Abschnitt V. «Kirche, Staat und Politik» des Vorbereitungsdokumentes – Kritik am Arbeitspapier: aufeinander hören und voneinander lernen – Medellín (CELAM II. 1968): Kirche auf der Seite der Armen und Unterdrückten – Konfliktreiche Reaktionen der staatlichen Gewalten – Tendenzen der Entpolitisierung im Vorbereitungspapier – Bekämpfung der Theologie der Befreiung – Abstrakte Sprache anstelle praktischer Hermeneutik – Verzicht auf die inspirierenden Erfahrungen der Basisgemeinden – Welcher «Freiraum» wird gesucht? Die vergessenen Menschenrechte.

Johann Baptist Metz, Münster/Westf.

POLEN

Volkskirche – Kirche des Volkes: Schwierigkeiten bei der Begriffsbestimmung – Hilfestellung durch Problemformulierung bei J. B. Metz – Leidensgeschichte des Volkes als Leidensgeschichte der Kirche – Kultur und Christentum: die Missionierung der Bettelmönche und der Jesuiten – Bilder, Gesten und deren symbolische Prägnanz – Kirche als eine die Nation moralisch bestimmende Kraft – *Jasna Góra* als ein uneingelöstes Symbol?

Theo Mechtenberg, Wrocław

SPIRITUALITÄT

Studium der Theologie: Vom tridentinischen Seminar bis zur Revision des Kirchenrechtes: Ausrichtung auf dauernd überholte Modelle – Was ist ein Charisma? – Die subversive Wirkung der Religion und deren Domestizierung – Suche nach Alternativen der spirituellen Ausbildung.

Knut Wolf, Nijmegen

MISSIONSGESCHICHTE

Die frühesten Ämter in der Kirche Koreas (2): Erste Verfolgungen – Praxis der Wiederversöhnung in der Gemeinde führt zur Einführung eines kultischen Versöhnungsaktes – Eucharistiefeyer und Taufpraxis – Synodale und kollegiale Struktur in der Kirche Koreas – Wie entsteht eine Kirche?

Pierre Doman, Paris

BUCHBESPRECHUNG

Gespräche über Bonhoeffer: Bonhoeffer im Widerstreit der Interpretation des Christlichen.

Martin Lange, München

WENN DIE STÄRKE dieses Papstes in seinen prophetischen und symbolischen Gesten lag, so ist sie durch den Stil seines Sterbens bestätigt worden. Man hat zuweilen am sicheren Geschmack Pauls VI. zweifeln können, so etwa wenn er als Erzbischof Montini helmbewehrt zu den Minenarbeitern in einen Schacht abstieg und dabei das Spitzenchorhemd anbehielt. Auch was in den allerletzten Jahren als Frucht (oder Abfall?) des Mäzenatentums seines Sekretärs Macchi an überdimensionierten, zum Teil pathetisch-frommen Ölbildern in den vatikanischen Pressesaal, dieses Schaufenster zur Welt, geriet, sollte von dort so schnell wie möglich wieder verschwinden und nicht auch noch der Nachwelt als Kunst der Ära Montini zugemutet werden.

Aber das Sterben war schon in der Selbstverständlichkeit, mit der es vom Papst immer deutlicher angekündigt, und in der Schlichtheit, mit der es angenommen wurde, von einem geradlinigen, einfachen Stil, der zum Beispiel in der «Schweizer Illustrierten» zur ungewöhnlichen Schlagzeile «Abschied in Demut» führte. Der schmucklose Sarg, der bei der Totenmesse auf dem Petersplatz zu sehen war, und die letztwillige Verfügung, er wolle «in die nackte Erde» gelegt werden, machten deutlich, daß dieser Papst nicht nur wußte, sondern auch bejahte, daß der Tod alle Menschen gleichmacht: Es ist jedem Menschen gesetzt zu sterben. Die einfache Grabplatte, auf der zu seinem Papstnamen lediglich das Christusmonogramm hinzugefügt ist, erinnert daran, daß jeder Christ in seinem Sterben den Tod Christi vergegenwärtigt, der seinerseits den letzten Platz einnahm und so die Solidarität aller Menschen besiegelte. Und wenn es von Christus im Hebräerbrief heißt, daß er «in der Schule des Leidens zu gehorchen gelernt» habe, so wird man auch Paul VI. kein Unrecht tun, wenn man die Demut, die ihm nun zuerkannt wird, als die reife Frucht eines Lebens zäher Geduld ansieht, der zunächst keineswegs der Ehrgeiz fehlte.

EIN WUNDERVOLLER Abend, mit einer Sonne, wie sie sonst die römischen Herbsttage – le ottobrate romane – auszeichnet, hat die Totenfeier auf dem Petersplatz vergoldet. Die Weite des Himmels kontrastiert mit dem beklemmenden Gefühl von Enge, das der Anblick des Sarges – auf viele wirkte er wie eine simple Holzkiste – hervorrief. Auf ihm aber lag – schlicht, ungeschützt und fast ohne Gewicht – ein offenes

Evangelienbuch. Mit den aufgeschlagenen Seiten spielte der Wind. Bald hob er das oberste Blatt, als sollte es sich wenden, bald griff er sachte in die nächsten Seiten, ob sie wohl ihr Geheimnis hergäben und zu sprechen begännen.

«Kein Denkmal!» hatte der Tote in seinem Testament geboten; aber dafür wurde über die Fernsehkamera den auf eine Milliarde geschätzten Zuschauern in aller Welt dieses Schauspiel zuteil: das vom lebendigen Windhauch berührte Evangelium. Konnte über das Leben dieses Papstes, der sich zu Beginn seines Pontifikats in einem für ihn heiklen Streit zugunsten der biblischen Wissenschaft engagierte, der sich dann alsbald auch in ökumenischer Sicht auf eine heilsgeschichtliche Theologie einließ und der schließlich in der Liturgie «den Tisch des Wortes reichlicher gedeckt» sehen wollte: Konnte über dieses Leben ein besseres Schlußbild in die Welt ausgestrahlt werden? Es tat allen kund, womit nie Schluß sein wird, was weiter geht, was immer neu lebendig zu werden vermag. Und wann ist seit den Tagen eines Franz von Assisi oder eines Martin Luther so weithin in der Kirche und über sie hinaus – vom ältesten Kurienkardinal bis zum jüngsten «christlichen Kommunisten» – vom *Evangelium* die Rede gewesen? Dabei weist das letzte große Dokument dieses Pontifikats darauf hin; wie das Evangelium seine Lebendigkeit in der Verschiedenheit der Völker und Kulturen zu bewähren hat. Was, wie nie zuvor in der Kirchengeschichte, auf der Bischofssynode 1974 an bunter Vielgestalt der Kirche in den verschiedenen Kontinenten zutage trat, ist – trotz einiger Abschwächungen – zu einem schönen Teil in diese Enzyklika eingegangen. Ihr Titel «*Evangelii nuntiandi*», ein Aufruf zu missionarischer, die Seele der Völker und ihre tiefsten Erwartungen treffender Verkündigung, bleibt das Vermächtnis dieses Papstes.

IN SEINEM HERZEN war er mehr Paulus als Petrus. Sein allerletzter Text für eine nicht mehr gehaltene Ansprache galt den Armen, den Unterdrückten und den Hungernden. Kann der neue Papst etwas Besseres von seinem Vorgänger übernehmen, als wenn er sich von einem entschiedenen Windstoß des Geistes *diese* Seite des Evangeliums aufschlagen läßt: «Er hat mich gesandt, die Frohe Botschaft den Armen und den Gefangenen Befreiung zu verkünden ...!»

Ludwig Kaufmann, z. Z. Rom

Der Psalm, die vergessene literarische Gattung

An einem Tag, an dem «kein Krieg ausgebrochen, keine neue Diktatur errichtet, keine besonders krasse Schweinerei in Politik und Wirtschaft aufgerichtet worden ist», an einem solchen «Normal- und Halbundhalbtage» stimmt Harry Haller in Hesses «Steppenwolf»-Roman (1927) «die Saiten seiner verrosteten Leier zu einem gemäßigten, einem leidlich frohen, einem nahezu vergnügten Dankpsalm». Die Fähigkeit der Zustimmung zum Leben, die Hoffnung auf Zukunft sind ihm abhand gekommen. Der Zustand der Welt und der eigenen Psyche erlauben solche Gefühle nicht. Der «Halbundhalbmensch» singt an einem beinahe schmerzfreien Tag seinem «Zufriedenheitshalbundhalbgott». Die sprachliche Ironie benennt den Mangel an Ganzheit. Ein steppenwölfisch gebrochenes, ironisch formuliertes «Aus der Tiefe rufe ich» sucht sein Gegenüber in einem «gedämpften Psalm». Sprechrichtung und Horizont des Psalms gehören noch immer zu den Möglichkeiten des zeit- und ichkranken Harry Haller. Der Nihilismus Nietzsches hat sein Bewußtsein nicht überflutet. Er erinnert später eine «Tür zum Jenseits» und «Gott an der Arbeit».

Ein ganz abschlägiges Verhältnis zum Psalmensingen und der transzendierenden Hoffnung der Psalmen notiert Gottfried

Benn nach dem Zweiten Weltkrieg. Im Gedicht «Teils – teils» spricht das lyrische Ich zweimal «Sela, Psalmenende». Der Verstext evoziert Erinnerungen an das Elternhaus, an den Garten in polnischem Besitz, an Gräber an der Oder-Neiße-Grenze. Diesem Andenken können keine Psalmen mehr helfen. Für den Mediziner Benn war – trotz pfärrlichen Elternhauses – kein göttliches Du erkennbar, für den nachgeborenen Nietzscheaner kein Sinn der Geschichte. Die Zeit der Psalmen ist vorbei. Es gab keine Gemeinschaft, die sich bittend, klagend, lobend zu Gott versammelte. Den Verlusten von Heimat und Geschichte, von Natur und naturrhythmischer Zeit, von Mythos und Religion sah sich das vereinsamte Ich ohne Hoffnung ausgeliefert. Deshalb das «Verlorene Ich», Benns Nachkriegsbotenschaft der «Statischen Gedichte».

Auch in der «Gruppe 47» sang man keine Psalmen. Den Heimkehrern hatte es die psalmistische Stimme verschlagen. Da war «kein Vater, der den verlorenen Sohn erwartet» (Wolfgang Bächler). Zwanzig Jahre später waren die Söhne der Heimkehrer nicht nur literarisch mündig geworden. Aber «die Kinder von Marx und Coca Cola» sangen ebenfalls keine Psalmen. Die marxistische Revolution und der amerikanische Materialismus

brauchen (in Europa) keine lyrischen Gebete. Im literarischen Feuilleton kommt der Psalm seit Jahrzehnten nicht vor.

Der Sozialist in der Zelle

Aus einer anderen Tradition stammt *Manès Sperber*. Aufgewachsen in einem galizischen Dorf vor dem Ersten Weltkrieg, regten sich ihm früh Zweifel gegenüber der Vorstellung vom fürsorgenden jüdischen Gott, der die Frommen beschützt. Der Geist der liturgischen Worte erreichte ihn an den Sabbatfeiern nicht mehr. Rückblickend berichtet er aber in seiner Autobiographie «Die Wasserträger Gottes» (1974): «Ich habe viele Psalmen geliebt und in der Tat nie aufgehört, sie zu singen.» Als sozialistischer Jude saß Sperber im Frühjahr 1933 in Berlin im Gefängnis. Vom Abendappell der Wachmannschaften drang das Horst-Wessel-Lied in seine Zelle. Seine Ohnmacht bäumte sich auf. Da kam – «wie von außen – ein Psalm über die Lippen: «Nicht uns, nicht uns erweise die Ehre, sondern tu's um Deiner Gnadenhaftigkeit und um Deiner Wahrheit willen. Warum sollen die Heiden höhnen: „Wo ist denn ihr Gott?“ Unser Gott aber ist im Himmel wie auf Erden; was er will, das vollbringt er.» Sperber erzählt, wie er über sich erstaunt war. Dann aber habe er in jener Nacht alle Psalmen, die er auswendig kannte, leise vor sich hingesungen. Die «jungen Männer im Feuerofen» – der Sozialist in der Zelle.

Wo in unserem Volk leben die Psalmen? Bei ein paar Mönchsgemeinden? Im reformatorischen Kirchenlied? – Wer außer einem gelegentlichen Auftragsübersetzer beschäftigt sich noch mit dieser abgestorbenen literarischen Gattung? Ein deutscher Germanistikprofessor, der 1967 im «Reallexikon der deutschen Literatur» den Artikel «Psalmendichtung» schrieb, erwähnt für das zwanzigste Jahrhundert nur noch die Psalmenübersetzungen Martin Bubers, Romano Guardinis und die Psalmlieder Rudolf Alexander Schröders in der Tradition von Paul Gerhardt.

In der deutschen Sprachgeschichte seit der Reformation gehörte der Psalm zu den stärksten, auch wirksamsten literarischen Gattungen. Die Psalmendichtung wurde in der Aufklärung zurückgedrängt, zeitigte zu Beginn des 19. Jahrhunderts noch Brentanos «Frühlingsschrei eines Knechts aus der Tiefe» und Droste-Hülshoffs geistliche Gedichte. Erst in der Gründerzeit verstummte der Psalm in der deutschen Literatur gänzlich. Unerwartet sprang er zu Beginn dieses Jahrhunderts im deutschen Expressionismus bei literarisch weit auseinanderliegenden Autoren auf: bei Else Lasker-Schüler, Ernst Stadler, René Schickele, bei Georg Trakl, Kurt Heynicke, Franz Werfel. Die damals neu entdeckten freien Rhythmen, die bekenntnishaft expressive Sprechhaltung kamen der Psalmform entgegen. Die Vergeistigung der Materie, die göttliche Qualität des Worts, die transzendierende Aufhebung der Welt, die große Bruder- und Du-Suche gerieten in die Nähe einer psalmistischen Sprechhaltung. Von den formalen Möglichkeiten des Psalms – der rhythmischen Freiheit, den großen Bildern und Satzbogen – angetan, notierte Bert Brecht am 21. August 1920 im Tagebuch: «Ich muß noch einmal Psalmen schreiben, das Reimen hält zu sehr auf.» Im ersten (Anti-)Psalm der «Hauspostille» schreibt er den ironischen Vers: «Der warme Wind bemüht sich noch um Zusammenhänge, der Katholik.»

Hinter sieben Siegeln

Der Psalmenstrom, vor allem der jüdischen Dichter, von Lasker-Schüler über Wolfskehl, Gertrud Kolmar, Yvan Goll durchströmte sogar das schreckliche Reich und den Zweiten Weltkrieg. Nelly Sachs, Arnold Schönberg, Paul Celan haben während der Jahre der Gruppe 47 Psalmen geschrieben. Die andere, die vergessene Tradition. Dutzende von Psalmen von deutschsprachigen Autoren in den fünfziger Jahren bei Thomas Bernhard, Heinz Piontek, Ingeborg Bachmann, Christine Lavant. Die Schwierigkeiten der Psalmisten in dieser dritten

Phase der Aufklärung sind beträchtlich. *Marie Luise Kaschnitz* schreibt im «Tutzinger Gedichtkreis» (1957):

Die Sprache, die einmal ausschwang, Dich zu loben,
Zieht sich zusammen, singt nicht mehr
In unserem Essigmund. Es ist schon viel,
Wenn wir die Dinge in Gewahrksam nehmen,
Einsperren in Kästen aus Glas wie Pfauenaugen
Und sie betrachten am Feiertag.
Irgendwo anders hinter sieben Siegeln
Stehen Deine Psalmen neuerdings aufgeschrieben.
Landschaft aus Logarithmen, Wälder voller Unbekannter,
Wurzel der Schöpfung, Gleichung Jüngster Tag.
Mit denen, die Dich auf die alte Weise
Erkennen wollen, gehst Du unsanft um,
Vor Deinen Altären läßt Du ihr Herz veröden,
In Deinen schönen Tälern schlägst Du sie
mit Blindheit ...

Du willst vielleicht gar nicht, daß von Dir die Rede sei,
Einmal nährtest Du Dich von Fleisch und Blut,
Einmal vom Lobspruch. Einmal vom Gesang
der Räder. Aber jetzt vom Schweigen ...

Der Berner *Ernst Eggimann*¹ beginnt seine 23 Psalmen:

ich kann nicht beten nein nicht beten
trotz des lärms der immer noch gemacht wird
in katedralen radio rom pharisärten lehrstühlen
ich kenne ihn nicht zu dem man mit antennen betet
in jeglichem wellenband
und ich bete nicht zu ihm nein vielstimmig mit den lautsprechern
kenne ihn nicht aus ausgeglaubten worten
dialektisch dogmatisch oder im herzton
kaum aus der bibel
kenne ihn nicht von den christen und
ihrer gemeinen gemeinschaft einzig vollkommen noch
auf dem friedhof
das ewige leben versichert in den steinen
wo sind wohl die zwei oder drei und
du mitten unter ihnen
ich bete nicht nein ich schweige
schweige dich an
der du das alles geschehen läßt in deinem namen

Mit Eggimann sprechen in den sechziger Jahren Psalmen Kurt Marti, Rudolf Otto Wiemer, Armin Juhre. Im andern Teil Deutschlands haben Peter Huchel und Reiner Kunze Psalmen geschrieben. In den siebziger Jahren finden – nachdem der jüdische Psalmenstrom deutscher Zunge erstorben ist – zahlreiche Christen neu zum psalmistischen Wort: Eva Zeller und Dorothee Sölle, Wilhelm Willms und Stephan Reimund Senge, Detlev Block und Helga Piccon-Schultes. Meditationspsalmen, Individualpsalmen, gesellschaftskritische Psalmen, sogar Naturpsalmen, De-profundis-Schreie und das Lob Gottes aus der Wegwerfwelt, dazu viele, viele Psalmen «am Rand» von Hans Magnus Enzensberger bis Friedericke Mayröcker.

Mutterboden der Psalmodie

Das griechische Wort «psalmos», das in der Septuagintaübersetzung des Alten Testaments das Wort «mizmôr» wiedergibt, bedeutet das Zupfen des Psaltärons und das von diesem Saiteninstrument begleitete Lied. Aussage, Sprechhaltung und Adressat waren durch den monotheistischen Jahweglauben bestimmt. Lob und Dank als Ausdruck des Wohlbefindens, als verbalisiertes Bewußtsein des Angenommenseins; Klage und Bitte als Ausdruck der Not, Verlassenheit, des Ausgeliefertseins prägten die Hauptgattungen der Psalmen: Hymnen und Klagelieder. Die Hymnen besingen das Walten Jahwes in der Schöpfung und

¹ Die «Psalmen» von Ernst Eggimann erschienen beim Limes-Verlag in Wiesbaden, 1967. Eggimann ist 1936 in Bern geboren, hielt sich in der Provence, in Berlin und Indien auf; lebt als Sekundarlehrer in der Schweiz.

in der erinnerten oder erfahrenen Heilsgeschichte. Die Klagelieder formulierten kollektive Bedrängnisse und individuelle Leiden (von Verfolgung und Unrecht bis Krankheit und Schuld, Mutlosigkeit und Todesfurcht). Später unterscheidet man prophetische Psalmen, eschatologische Psalmen über das Erscheinen eines zukünftigen Messias Königs, Lehr- und Weisheitspsalmen über rechte und falsche Lebensweise. Als religiöse Hymnen und Gebete waren sie in der altorientalischen Umwelt nichts Einmaliges. Wer einmal im «Ägyptischen Totenbuch» (Texte, die im 7. und 6. vorchristlichen Jahrhundert gesammelt wurden) gelesen hat, stellt überrascht die Ähnlichkeit mit den hebräischen Psalmen fest.

Heil dir, Gott, du großer, der Wahrheit-Gerechtigkeit Meister,
Du mächtiger Herrscher! Nun tret ich vor dich! Laß
Deine strahlende Schönheit mich schauen! ...

O du, geistig Wesen, das du mit großen Schritten vorrückst
Und in Heliopolis auftauchst, erhöre mich!

Ich habe nie als Gottloser gehandelt!

O du, geistig Wesen, das du in Kher-Aha erscheinst
Und dessen Arme von einem flammenden Feuer umringt sind,
Ich habe nie grausame Gewalttaten verübt!

Mutterboden aller orientalischen und biblischen Psalmodie ist der Kult. Psalmen sind eine Antwort auf die Erfahrung des Göttlichen, Suchworte nach Gott in archaischer Not und mythisch gebundenem Urvertrauen. Sie erzählen Heilserfahrungen im Umgang mit dem verbündeten Gott. Sie sprechen gegen die bitteren Jetztserfahrungen von zukünftigem Trost. Indirekt verhandeln die Psalmen das Selbstverständnis des jüdischen Volkes, das Bild vom Menschen, der sein Bewußtsein radikal an Jahwe angebunden weiß. Die Möglichkeit, daß es ein Leben oder eine Geschichte ohne Jahwe geben könnte, war nicht denkbar. Ebensovienig denkbar war die Trennung von Naturgeschehen und menschlicher Geschichte, die dem neuzeitlichen Denken selbstverständlich wurde. Die Sprechhaltung ging von unten nach oben, in die Vertikale also. Eine bloße Information oder Beschreibung von Vorgängen ohne Sinndeutung des Geschehens war so wenig denkbar wie die Trennung von sakraler und profaner Welt, von rationaler und arationaler Erfahrung. Der biblische Psalm spricht aus einem Ganzheitsbewußtsein und in einer Ganzheitsbezogenheit, die wir in der Neuzeit verloren haben.

Wie kann heute einer Psalmen singen?

Man muß sich die ganz andere Bewußtseinslage des alttestamentlichen Sprechers verdeutlichen, um die Schwierigkeiten heutiger Psalmdichter zu verstehen. Dann wird man sich wundern darüber, daß überhaupt noch Psalmen entstehen und daß sie sehr viel mehr vorkommen, als der Leser von Zeitungen und Empfänger von Nachrichten erfährt.

Wie soll einer Psalmen singen in einer von Information und Werbung aufgeblähten Sprachwelt? Wie soll man Gott in poetisch-mythischen Bildern anreden, wenn selbst Theologen mythische Gottesvorstellungen als gestrig, als Ausdruck eines vorwissenschaftlichen Weltbildes erklären? Kann das Gedicht ohne mythische Rede überhaupt auskommen? Muß dann nicht die Rede flächig werden wie unsere asphaltierten Straßen, flächig und tot? «Es ist sehr weit/ zu den Gesichtern der Heiligen/ und dem Altartuch» schreibt der Berliner Rainer Malkowski in seinem Gedicht «Verlassene Wallfahrtskirche» (1975). «Ob Gott an mich glaubt?» fragt verschämt das lyrische Ich als «Bittgänger außerhalb der Saison».

Und dann ist da das alte Theodizeeproblem, die Last der Geschichte und der eigenen Erfahrungen. Warum geschieht soviel Unrecht, Gewalt, Morden, Unterdrückung des Ohnmächtigen, wenn Gott sich um diese Welt kümmert? Warum darf der Mächtige immer mächtiger und der Reiche immer reicher werden? Ist Gott alt geworden, ohnmächtig oder desinteressiert? Und wo bleibt die Solidarität der Christen? Die Frage reicht von

Brecht und Benn bis Ernst Jandl und Eberhards Meckels «Napalm»-Anfrage. Es gibt ironische, satirische und blasphemische Absagen nicht nur bei Kurt Tucholsky, Bert Brecht, Peter Rühmkorf, Günter Kunert.

Die Psalmen im Alten Testament hatten Teil an prophetischer Rede. Sie sprachen Kriterien einer im Glauben erfahrenen Wahrheit und Wirklichkeit ins Volk hinein. Die Doppelgliedrigkeit der psalmistischen Aussage (parallelismus membrorum) ergab sich fast notwendig in einer Hörkultur. Sucht man nach einer brauchbaren *Definition* für die Gattungsbestimmung des Psalms, so könnte man – im Blick auf unsere neueren Psalmen – sagen: Ein Psalm ist ein religiöses Gedicht in freien Rhythmen, das eine Anrufung (des) Gottes enthält. Damit ist er formal unterschieden von der metrischen (griechischen) Ode und vom gereimten (deutschen) Lied, inhaltlich vom nicht spezifisch religiösen Gedicht. Was definitorisch eindeutig erscheint, ist freilich an den Rändern des Gattungsspektrums offen. Der Psalm ist sowohl offen zum Lied wie zur Ode, das religiöse vom nichtreligiösen Gedicht manchmal nur schwer zu unterscheiden. Viele dichterische Psalmen sind literarisch ungeübten Ohren schwer verständlich, manchmal geradezu hermetisch (Celan). Die Literatursprache hat sich seit den Tagen des Barock weit von der Alltagssprache entfernt. Erst in jüngster Zeit gibt es wieder Annäherungen. Nur wenige der neuen dichterischen Psalmen werden Gemeindep salmen werden können. Sie sind als Individualpsalmen geschrieben. Aber ihre Repräsentanz ist beträchtlich.

In der Literaturhistorie und Literaturkritik hat man in den vergangenen Jahrzehnten nicht eben auf religiöse Aussagen aufge merkt. Auf der anderen, religiös-christlichen Seite hat man das Religiöse in literarischen Texten kaum wahrgenommen. Erst in jüngster Zeit orientieren sich Christen neu an weltlicher Literatur. Sie begreifen, daß dort immer noch das Spannungsfeld von Glaube und Bewußtsein, von Wirklichkeit und Erkennen verhandelt wird.

Ich suchte und fand Psalmen

Ich habe über Jahre Psalmen deutschsprachiger Dichter im 20. Jahrhundert gesammelt. *Ernesto Cardenal*, der Bruder, Pfarrer, Lyriker aus Nicaragua – seit Oktober 1977 aus seinem Land vertrieben –, löste mit seinen lateinamerikanischen Psalmen «Zerschneide den Stacheldraht» (Jugenddienst-Verlag, Wuppertal) meine Aufmerksamkeit aus. Ich suchte und fand Psalmen von kirchlich ungebundenen, jüdischen, christlichen Autoren. Es war meine Absicht, die Gattung Psalm neu zu entdecken und dem deutschen Leser vorzustellen als eine Dokumentation des literarischen und religiösen Geistes im 20. Jahrhundert. «Gott ist tot» heißt seit den Jahren der Französischen Revolution die eine religiöse Aussagerichtung der deutschen Literatur; «Gott lebt» die andere. Gott lebt im Roman. Gott lebt in der Lyrik. *Gott lebt in den Psalmen*. In Dornbuschbildern und in der Abfallwelt.

ich bin verrückt
mit geschlossenen augen
flieh ich die straß hinunter
singe laut deinen namen der namen,
ich bin verrückt
die sohlen die stimmen
surren motoren auf halbem gas
rattert die straßenbahn laut deinen namen der
namen ...

ich bin verrückt
ich habe die schuhe ausgezogen
barfuß geh ich neben den autos im feuer ... (Ernst Eggimann)

Paul Konrad Kurz, Planegg

VOM AUTOR, Dr. Paul Konrad Kurz, erscheint diesen Herbst eine Textausgabe von etwa 250 Psalmen im Herder-Verlag, Freiburg: «Psalmen». Eine Dokumentation des literarischen und religiösen Geistes im 20. Jahrhundert.

PUEBLA: KIRCHE, STAAT UND POLITIK

Zum Vorbereitungsdokument der lateinamerikanischen Bischofsversammlung

Wie wir seit einem Jahr verschiedentlich angekündigt haben, soll vom 12. bis 25. Oktober in Puebla/Mexiko die dritte Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopats (CELAM III.) stattfinden. Ein umfangreiches Dokument von 214 Seiten und 1159 Absätzen ist unter Führung von Celam-Sekretär Mgr. *Lopez Trujillo* ausgearbeitet und seit Jahresbeginn in den verschiedenen Kirchen und Gremien diskutiert worden. Sein Titel «Die Evangelisierung in der Gegenwart und Zukunft Lateinamerikas» deutet an, daß es sich von der letzten Enzyklika Pauls VI., «*Evangelii nuntiandi*», herzuleiten sucht. Die Frage, die viele bewegt, ist aber die, wie weit das Dokument der konkreten Situation in den lateinamerikanischen Kirchen und Staaten gerecht wird und die Entscheidungen der Versammlung von Medellín (1968: CELAM II.) weiterführt oder im Gegenteil verwässert. Auf dieses Vorbereitungspapier ist inzwischen ein synthetisches Dokument aus den Stellungnahmen der verschiedenen Bischofskonferenzen gefolgt. Diese haben sich auffallenderweise zum Abschnitt V. «Kirche, Staat und Politik» kaum geäußert. Das Thema wird aber nach massgeblicher Auskunft des CELAM-Präsidiums in Puebla trotzdem zur Diskussion gelangen. Die nachfolgende Auseinandersetzung bezieht sich lediglich auf den Abschnitt V: «Kirche, Staat und Politik», dem im Dokument einige Hinweise auf die verschiedenen Ideologien, darunter diejenige der «Nationalen Sicherheit», vorausgehen. Auf sie sind wir bereits in zwei Beiträgen über «Kirche und Militärmacht in Lateinamerika» (1977/10 und 11, S. 112ff. und 131ff.) eingegangen. Der Autor, Prof. *Johann Baptist Metz*, bringt nicht zuletzt die Erfahrungen der Kirche in Deutschland in die Diskussion ein. (Red.)

Wenn ich mich zur Versammlung von Puebla bzw. zu den Vorbereitungen dafür äußere, dann tue ich es gewiß nicht mit der Absicht der «Einmischung» – etwa im Stile eines progressiv-theologisch verkleideten Neokolonialismus. Ich tue es, weil das Schicksal der lateinamerikanischen Kirchen auch die Situation unserer Kirchen betrifft und umgekehrt. Im Rahmen weltweiter Interdependenz ist heute die Weltkirche das eigentliche Konkretum, und die Einzelkirchen, die von diesen Zusammenhängen absehen wollen, verhalten sich abstrakt. Mehr als je müssen wir heute – rechtzeitig – aufeinander hören und voneinander lernen. Auch und gerade dort, wo es schmerzlich und schwierig sein mag.

Ich möchte meine Sympathie und meine Solidarität ausdrücken mit all jenen perspektivenreichen und konfliktreichen Bemühungen in den lateinamerikanischen Kirchen, die im Geist von Medellín verwurzelt sind. Der große Dichter Kafka hat einmal gesagt: «Es ist eine Zeit, aber kein Weg; was wir Weg nennen, ist ein Zögern.» Medellín, so scheint mir, ist ein Weg. Ein Weg aber, der offensichtlich viele zögern läßt. Meine Hoffnung zielt darauf, daß in Puebla die Richtungen und Optionen von Medellín als Weg erkannt und anerkannt werden und daß dieser Weg nicht abgebrochen oder verschüttet wird, ehe er mutig und konsequent begangen ist.

Offensichtlich ist diese Sorge nicht unbegründet. In meinen Augen gibt das Vorbereitungsdokument für Puebla zu dieser Sorge Anlaß. Da ich kürzlich gebeten wurde, mich zu dem Abschnitt über «Kirche, Staat und Politik» (Nr. 806–822) zu äußern, möchte ich diese Passagen zum Anlaß nehmen, um meine Sorge zu verdeutlichen. Ich versuche es mit den Mitteln, die mir formal als Theologe zur Verfügung stehen: mit Analyse und Argument. Auch wenn ich das nicht in jedem Satz wiederholen kann, so bin ich mir doch ständig des Vorbehalts bewußt, unter dem meine Überlegung steht, nämlich unter dem Vorbehalt, daß ich das Leben, die Praxis, die Erfahrungen der lateinamerikanischen Kirchen nicht «von innen her» teilen kann. So muß das, was ich sagen will, offen bleiben für Korrektur und Widerspruch, – nicht zuletzt von seiten jener lateinamerikanischen Christen, die meine Perspektive und meine Besorgnis grundsätzlich teilen.

Zwischen Medellín und Puebla

Die ekklesiologischen und staatstheoretischen Aussagen in dem umfangreichen Vorbereitungsdokument sollen hier nicht von einer anderen theoretischen und theologischen Position aus erörtert werden. Der Bezugspunkt soll vielmehr die durch Medellín selbst inspirierte Praxis der Kirche Lateinamerikas sein, welche in meinen Augen zu einem weltweit beachteten Zeichen kirchlicher Erneuerung geworden ist. Deshalb erscheint es mir notwendig, wenigstens in einigen Sätzen zu umreißen, wie ich persönlich die Entwicklung zwischen Medellín und Puebla auf jenem Gebiet sehe, das hier zur Frage steht: dem Verhältnis von Kirche, Staat und Politik.

Haben sich in den letzten zehn Jahren nicht wichtige Sektoren und weite Teile der lateinamerikanischen Kirchen mit ihren Bischöfen immer mehr und immer deutlicher auf die Seite des Volkes, in die Nähe der Unterdrückten gestellt und in diesem Sinne einen «Stellungswechsel» vorgenommen? Freilich, ist es nicht gerade dieser «Stellungswechsel», der nun auch in zunehmendem Maße zu Konflikten zwischen Christen und den herrschenden staatlichen Mächten geführt hat, zu Konflikten, die nicht selten die Züge der Verfolgung angenommen haben? Ich möchte hier auf jene Fälle hinweisen, die mir persönlich bekannt sind und die hier in unserer deutschen Kirche auch bekannt geworden sind: die Verfolgung und Ermordung brasilianischer Christen, die Erschießung von Priestern, der Überfall auf Bischof Casaldaliga, die Verfolgung der Jesuiten in El Salvador, die Festnahme einer Gruppe von lateinamerikanischen Bischöfen in Riobamba, die Behinderung der *Vicaria de la Solidaridad* durch die chilenischen Militärs ... Gerade dieser von Medellín inspirierte und aus dem Geist des Evangeliums motivierte «Stellungswechsel» hat ja den Vorwurf provoziert, die Kirche mische sich in die politischen Angelegenheiten ein, statt sich auf das Seelenheil zu konzentrieren. Nur zu gut wissen Christen in Deutschland um den Zynismus, der hinter dem Versuch steckt, unter Berufung auf die «rein geistliche» Sendung der Kirche das Christentum auf ein Sakristeichristentum zu reduzieren.

Tendenz zur Entpolitisierung

Wo nun aber das Volk, unterstützt von der Kirche, lernt, eine Sehnsucht nach Freiheit selbst zu artikulieren: entsteht da nicht zwangsläufig eine Legitimationskrise der Herrschenden und hat diese Krise nicht in vielen Fällen – kompensatorisch – zu Diktaturen und Gewaltherrschaften geführt? Welche kompensatorische Funktion spielt in diesem Zusammenhang die Ideologie der nationalen Sicherheit?

Wenn ich das recht sehe und wenn deshalb meine Fragen berechtigt sind, dann bedeutet das auch: die lateinamerikanischen Kirchen stehen unter einem ungeheuerlichen Situationsdruck, der schwer vergleichbar ist mit der Situation z. B. in den mitteleuropäischen Kirchen. Deshalb mag es auch nicht verwundern, wenn unter dem Druck der geschilderten Situation solche Stimmen und Vorschläge (wieder) in den Vordergrund kommen, die auf eine schieflich-friedliche Koexistenz mit den diktatorischen Mächten drängen und so schließlich wieder auf eine Privatisierung des Glaubens hinauslaufen, auf eine Stillelegung einer «gefährlichen Erinnerung». Wird dabei nicht erneut die leidvolle Erfahrung gerade lateinamerikanischer Christen in den Hintergrund gedrängt, daß politische Abstinenz des Christentums immer für die Armen und Unterdrückten schädlich ist?

Theoretisch scheint sich mir diese Tendenz zur Entpolitisierung zu spiegeln in einer Bekämpfung der Theologie der Befreiung, in

der Aktualisierung einer sogenannten Zwei-Reiche-Lehre und in der Restauration eines Dualismus zwischen Transzendenz und Geschichte.

Wie das Dokument argumentiert

Wenn die angedeutete Einschätzung der Situation stimmt, dann fällt von ihr ein bezeichnendes Licht auf die abstrakte Argumentationsweise, deren sich das Vorbereitungsdokument bei der Erläuterung des Verhältnisses von Staat und Kirche bedient. In meinen Augen schlagen hier die konkreten Zusammenhänge viel zu wenig durch. Bezeichnenderweise fehlt auch jede Bezugnahme auf jene weltweit beachteten Dokumente der verschiedenen lateinamerikanischen Bischofskonferenzen, die sich mit den Anforderungen der konkreten lateinamerikanischen Situation auseinandersetzen. An die Stelle einer praktischen Hermeneutik, d. h. einer durch die neue konkrete Praxis vermittelten theologischen Handreichung für die Bischöfe tritt zu sehr eine abstrakte Rekapitulation jener Teile der katholischen Soziallehre, die hinreichend prinzipiell und deshalb entsprechend weit von konkreter Anwendung entfernt sind. Die Vermittlung mit den praktischen Erfordernissen der Situation Lateinamerikas unterbleibt.

Dabei klingt für mich sowohl staatstheoretisch wie ekklesiologisch ein starrer Vertikalismus an, in dem Staat und Kirche als streng hierarchisierte Gebilde behandelt werden und die Konfrontation gesellschaftlicher und kirchlicher Wirklichkeit zu sehr auf eine Relationsbestimmung zwischen den repräsentativen Spitzen – d. h. der Regierung einerseits und den Kirchenleitungen andererseits – eingengt und reduziert werden.

«Kirche für das Volk» oder «Kirche des Volkes»?

Es ist schwer zu erkennen, wie das Volk als subjekthafte Basis für staatliches und kirchliches Leben überhaupt zum Zuge kommt. Dem widerspricht nicht die Tatsache, daß «das Volk» im Dokument durchaus häufig erwähnt wird. Denn in meinen Augen entspricht der häufigen Erwähnung des Volkes eine ziemlich diffuse Semantik eben dieses Begriffes. Wenn «Volk» u. a. charakterisiert wird durch die Teilhabe an einer gemeinsamen Kultur, die vor allem auch als Gemeinsamkeit im Lebensstil und im Wertbewußtsein gesehen wird, dann stellen sich an das Dokument viele Fragen. Kann man zum Beispiel ohne weiteres von einem gemeinsamen Lebensstil zwischen Campesinos und Latifundisten sprechen, von einem gleichen bzw. einheitlichen Wertbewußtsein bei den arbeitslosen Massen und den privilegierten Eliten der Metropolen? Bringt eine solche Auffassung nicht die Gefahr mit sich, daß sich das Staatsvolk durch die Regierung und das gläubige Volk durch die obersten Spitzen der Hierarchie nicht nur repräsentiert, sondern bereits substituiert sehen? In Medellín ist in meinen Augen die Tendenz angebahnt, von einer «Betreuungskirche für das Volk» immer mehr zu einer «lebendigen Kirche des Volkes» zu werden (um es in der mir geläufigen Sprache auszudrücken). Wird hier in diesem Vorbereitungsdokument diese Tendenz nicht wieder blockiert bzw. zurückgenommen?

Dualismus von Glaube und Politik

Diese blockierende Tendenz im Vorbereitungspapier wird meines Erachtens theologisch abgestützt durch ein Verständnis von Glaube und Kirche, das auf einen neuen Dualismus von Glaube und Politik, von Erlösung und Befreiung hinausläuft und darin die Entpolitisierung des kirchlichen Lebens legitimiert. Was mich an den Ausführungen des Dokuments bekümmert, ist die völlig undialektische Behandlungsweise des Verhältnisses von Glaube und Politik. Es wird der Eindruck erweckt, als gebe es zwischen beiden nur entweder eine strikte Trennung oder eben eine banale Politisierung des Glaubens, bei der der Glaube einfach dem politischen Leben und dessen Prioritäten untergeordnet wird. Das Dokument scheint politisches Christentum nur zu

kennen als Kopie von Handlungsmustern und Initiativen, die bereits anderweitig in Geltung gesetzt sind. Gibt es aber nicht eine authentische Mystik und Politik der Nachfolge? Ist Nachfolge nicht mystisch und politisch zugleich? Wenn man die mystisch-politische Doppelverfassung der Nachfolge Christi dichotomisch auseinanderschlägt, gelingt schließlich weder die Rettung des authentischen Wesens der Kirche noch eine vom Glauben geprägte Handlungsorientierung der Christen für die Probleme des Alltags und des politischen Lebens überhaupt. Es droht dann vielmehr – soweit ich es sehen kann – die Gefahr einer doppelten Verarmung: die Christen verlieren immer mehr die begriffliche und theoretische Basis für ein umfassendes Engagement sowohl auf der Ebene des Glaubens wie auf der Ebene des politischen Lebens.

Priesterkirche gegen Basisgemeinden?

Wenn ich recht sehe, geht der undialektische Dualismus von Glaube und Politik in dem Vorbereitungsdokument Hand in Hand mit einem ganz bestimmten Kirchenverständnis. Es fällt auf, daß Kirche fast durchweg als «Priesterkirche» verstanden ist. Einheit der Kirche scheint mehr oder minder identisch zu sein mit der Einheit der Priester in Lehre und politischem Handeln. Entsprechend gilt die Hauptsorge jener Gefahr, die der Einheit durch gegensätzliche politische Optionen der Priester drohen könnte. Diese Sorge und das mit ihr verbundene Kirchenkonzept stehen in einem für mich merkwürdigen Kontrast zu jener «Freizügigkeit» der politischen Optionen und Handlungen, in die das Dokument die Laien entläßt. Selbst wenn man dies akzeptieren würde: gefährdet die unterschiedliche politische Mentalität der Laien nicht auch die Einheit der Kirche? Wenn man hier keine Gefahr für die Einheit der Kirche sieht: welchen ekklesiologischen Rang haben dann Laien und Staatsvolk? Steht das Kirchenverständnis, wie es sich im Vorbereitungsdokument auswirkt, nicht in der Gefahr, die Zwei-Reiche-Lehre auf der Ebene der Theologie in eine innerkirchliche Zwei-Stände-Lehre auf der Ebene der Institution zu verdoppeln? Und ist damit die Einheit der Kirche und des kirchlichen Lebens nicht unter einem anderen Gesichtspunkt, als ihn das Dokument kennt, extrem gefährdet? Besteht hier nicht die Gefahr, daß das Volk vom Subjekt des kirchlichen Lebens erneut zurückgestuft wird zum Betreuungsobjekt der priesterlichen Pastoral? Bedeutet das aber nicht einen Rückschritt hinter das Vatikanische Konzil? Und vor allem: macht das nicht jeden Versuch der Erneuerung von Kirche aus der Kraft von sogenannten Basiserfahrungen und Basisinitiativen endgültig illusorisch? Ist es aber nicht gerade das Projekt der sogenannten Basisgemeinden, das die lateinamerikanischen Kirchen sozusagen providentiell eingebracht haben in das gegenwärtige Leben der katholischen Kirche überhaupt?

Zu hoher Preis für den «Freiraum»

Ich kenne nicht die Gründe, die zu einer solchen Verlagerung der ekklesiologischen Akzente in diesem Vorbereitungsdokument geführt haben. Vielleicht ist es der Wille, zwischen den Staatsapparaten und den einzelnen Landeskirchen einen möglichst konfliktfreien Zustand herzustellen oder zu bewahren. Es ist freilich in meinen Augen illusionär, wenn man durch politische Abstinenz Freiräume für die «eigentliche» Seelsorge gewinnen will. Das jedenfalls scheint mir das Schicksal der deutschen Kirche im Dritten Reich deutlich gezeigt zu haben. Zu hoch ist der Preis für diesen «Freiraum»: er führt entweder zum Verlust der Glaubwürdigkeit der Nachfolge oder zur Reduktion des Glaubens auf einen folgenlosen Ritualismus, den die Herrschenden um so leichter systemrational verwerten und integrieren können. Ich erinnere mich an ein Wort von *Dietrich Bönhoeffer*, das mich immer wieder betroffen gemacht hat: «Nur wer für die Juden schreit, darf auch gregorianisch singen.» Gewiß, die Religion ist nicht nur für die Tapferen und gar nur

für die Heroen da. Muß aber nicht immer mit der tröstenden Kraft auch die kritisch-befreiende Kraft der Religion dem Volk gegönnt und zugemutet werden?

Und die Menschenrechte?

Ich erlaube mir, diesen höchst sporadischen Reflexionen zu einem Abschnitt aus dem Vorbereitungsdokument für Puebla noch einige Fragen anzuschließen, die sich auf die Rezeption dieses Dokuments – unter den Gesichtspunkten «Kirche, Staat und Politik» – beziehen. Kann die Konferenz von Puebla, die sicher weltweite Beachtung finden wird, so wenig auf die vorherrschende Staatsform in den lateinamerikanischen Ländern eingehen, wie ihr das durch das Vorbereitungsdokument nahegelegt wird? Von welchem Standpunkt innerhalb der Kirche aus läßt sich überhaupt eine derart abstrakte Einschätzung der Situation vertreten, wie sie das Vorbereitungsdokument vorträgt? Was steckt hinter dem Versuch, diese abstrakte Einschätzung der Situation als den «eigentlichen» katholischen Standpunkt auszugeben und mit dem Anschein der Universalität, der

Allgemeingültigkeit zu umgeben? Darf in Puebla das Thema «Menschenrechte» schlechthin unerörtert bleiben – so wie das im Vorbereitungsdokument der Fall ist? Handelt es sich hier nicht um einen der wichtigsten Bestandteile der heutigen *res mixtae*, d.h. beide Seiten interessierende Anliegen, zwischen Staat und Kirche, und zwar nicht nur für Lateinamerika, sondern für die gesamte Welt?

An einem kleinen Abschnitt wollte ich einige Fragen und Probleme verdeutlichen, die sich in meinen Augen für die lateinamerikanischen Kirchen auf ihrem Weg nach Puebla ergeben. Dabei kann ich mich selbst keineswegs als unbeteiligten Zuschauer verstehen. Genau besehen gibt es im Blick auf das Ereignis von Puebla keine Neutralität, gibt es keine reine Zuschauermentalität; es handelt sich hier um ein Ereignis, das, so oder so, die gesamte Kirche betrifft. Und deshalb kann und darf es z. B. für die europäischen Kirchen nicht gleichgültig sein, ob der Geist von Medellín in Puebla nur als Vergangenheit oder als Zukunft der lateinamerikanischen Kirchen erinnert wird.

Johann Baptist Metz, Münster/Westf.

Polnische Kirche als Kirche des Volkes

300 000 polnische Katholiken, begleitet von 500 Studenten aus Italien, Frankreich und Deutschland sind in den letzten Tagen zu Fuß von Warschau nach Tschenstochau gepilgert. Für die zweite Hälfte September ist zudem ein offizieller Besuch der polnischen Kirchenleitung bei der katholischen Kirche in der Bundesrepublik angekündigt. Beide Anlässe geben den nachfolgenden Ausführungen erhöhte Aktualität. Zur kirchenpolitischen Lage vgl. auch Nr. 12, S. 134ff.: Polen – das unnachahmliche Modell. (Red.)

Bei der Einweihung der neuen Kirche in Nowa Huta (seit 1951 durch Eingemeindung Stadtteil von Kraków) im Mai des Vorjahres meinte beim Anblick der unübersehbaren Menschenmenge, die sich zu dieser Feier eingefunden hatte, ein französischer Priester: «Würde man alle Katholiken Frankreichs an einem Ort versammeln, ihre Zahl wäre geringer.» Dieser Abbé sprach emphatisch aus, was jeder Besucher Polens auf die eine oder andere Weise in der Begegnung mit der katholischen Kirche des Landes erfährt.¹

Der westliche Beobachter, der – zumeist mit gemischten Gefühlen – diese Kirche der großen Zahlen erlebt, hat dafür einen Begriff zur Hand: Volkskirche. Und als Volkskirche versteht sich Polens Kirche auch selbst, so daß, wie es scheint, Fremd- und Selbstbezeichnung zur Deckung kommen. Doch in Wahrheit ist die Übereinstimmung im Begrifflichen nur partiell. Die begriffliche Differenz ist groß und dazu verdeckt, eine Quelle von Mißverständnissen also, die zu klären und auszuräumen sind, soll der volksskirchliche Charakter der polnischen Kirche recht verstanden werden.

Zum Begriff «Volkskirche»

Es ist ein bemerkenswerter Vorgang, daß in jüngster Zeit auch wieder im deutschen Raum von der «Volkskirche» die Rede ist, und zwar in einem durchaus positiven Sinn. Nachdem sich die These von der «Gesundschumpfung» als fatale Illusion erwiesen hat und Reformen mit ihrem Veränderungswillen keine genügend breite Basis im «Kirchenvolk» fanden, ist man – schon aus Mangel an einer Alternative – zur «Volkskirche» zurückgekehrt. Deutlichster Ausdruck dieser Tendenzwende ist wohl die Synode der Evangelischen Kirche Deutschlands, die sich im November 1975 ausführlich mit dem Thema «Volkskirche»

befaßte.² Dabei wurde die Absicht der Evangelischen Kirche erkennbar, die vielfältigen kirchlichen Initiativen und Aktivitäten stärker an der Realität der faktisch gegebenen «Volkskirche» zu orientieren. Eines freilich ist an der Synode und der Diskussion, die diese auslöste, unübersehbar: nämlich eine definitorische Unsicherheit, ja Hilflosigkeit, das mit «Volkskirche» Gemeinte auf einen Begriff zu bringen.

So findet sich beispielsweise in dem Aufsatz von T. Rendtorff «Erwartungen an die Volkskirche»³ neben einer Warnung vor dem «direkten Zugriff theologischer Definitionsbemühungen» auch der Versuch einer Umschreibung dessen, was unter «Volkskirche» zu verstehen ist, so die Formulierung: «Volkskirche ist die Kirche, die dem Glauben im Leben dient und dem Leben aus Glauben Gestalt gibt und es offenhält für die unerschöpfbare Wirklichkeit Gottes.» Der naive Leser fragt sich bei solcher Lektüre, wo hier der «volkskirchliche Charakter einer so allgemein gehaltenen ekklesiologischen Formel versteckt ist. Rein grammatikalisch fragt man sich weiter, ob das Kompositum «Volk-Kirche» einen Sinn ergibt, wenn das determinierende Gliedwort «Volk» für die Definition selbst keinerlei semantische Relevanz besitzt.

Doch das Problem ist nicht nur grammatikalischer Natur. Es gibt für den deutschen Raum auf der Hand liegende geschichtliche Bedenken, «Volk» und «Kirche» so eng aneinander zu binden.

Auf das hier zugrunde liegende Problem geht J. B. Metz in seinem jüngsten Buch «Glaube in Geschichte und Gesellschaft»⁴ ein. In dem Kapitel «Kirche und Volk – Vom vergessenen Subjekt des Glaubens» spricht Metz mit dem Blick auf die deutsche Szene geradezu von einem «Schisma» zwischen Kirche und Volk. Er gesteht zwar der Kirche zu, daß sie «immer noch ein starkes Milieu» habe, «aber immer weniger ein Volk». Als historischen Grund gibt der Autor den «Mißbrauch» an, der mit dem Begriff «Volk» in der Zeit des Nationalsozialismus getrieben wurde, verweist darüber hinaus aber auch auf den soziologischen Prozeß zu «spättechnologischen Gesellschaften», der es immer schwieriger mache, «den Begriff «Volk» problemlos als Muster kollektiver Identität zu verstehen». Dem wäre erweiternd und korrigierend hinzuzufügen, daß sich der genannte Mißbrauch bereits in der Wilhelmschen Ära deutlich zeigte, wie jeder weiß, der einmal Einsicht in die Akten Preußischer Synoden genommen oder katholische wie evangelische Predigten jener Zeit gelesen hat. Zum anderen ist der Hinweis auf soziologische Veränderungen nicht ganz so schlüssig, wie er scheint,

¹ Vgl. R. Hotz, Polen – das unnachahmliche Modell: Orientierung 42 (1978) 134–137, besonders 136.

² Kommentar und Dokumentation der Synoden-Sitzung vom November 1975: Evangelische Kommentare 8 (1975) 714f. und 755.

³ Evangelische Kommentare 9 (1976) 16–18.

⁴ Mainz 1977.

da die von Metz in diesem Zusammenhang erwähnte «Geschichtslosigkeit» für den deutschen Raum bereits ihr Vorzeichen, nicht erst ihre Folge ist, und zudem der soziologische Veränderungsprozeß durchaus so gedacht werden kann, daß das Volk den gesellschaftlichen Wandel bewußt trägt und betreibt. Inzwischen merkt man im übrigen mehr und mehr, daß die Soziologie keineswegs die Stelle eines verlorenen Geschichtsbeußtseins ausfüllen kann, kommt das neuerliche Fragen nach der Geschichte doch aus eben diesem Verlusterleben und einer damit in Zusammenhang stehenden Identitätskrise. Dennoch gilt, daß wir für den deutschen Bereich weithin – wie Metz dies tut – von einem «Schisma» zwischen Kirche und Volk sprechen können, dessen Gründe weit in die Geschichte zurückreichen und in diesem Kontext nicht weiter verfolgt werden können.

Im übrigen ist es sehr lesenswert, was J. B. Metz zur Sache weiter ausführt. Er verweist darauf, daß das «Schisma» die Quidung ist für einen zu protektionistisch erscheinenden Umgang mit dem Volk, daß «in der Sprache der Kirche die Lebens- und Leidensgeschichte des Volkes zu wenig laut und verlaublich wurde», «daß die Kirche zwar «Kirche für das Volk» sein will, aber zu wenig «Kirche des Volkes» ist».

Auf dem Hintergrund dieses «Schismas» zwischen Kirche und Volk ist der Begriff «Volkskirche» mehr als fragwürdig, da seine Wortstruktur als Kompositum eine Einheit von Volk und Kirche suggeriert, die faktisch nicht vorhanden ist. Die erwähnte definitorische Unsicherheit unterstreicht nur noch die Untauglichkeit des Begriffs. Wenn er dennoch in Gebrauch ist und vielleicht sogar neu in Mode kommt, dann ist eine kritische Reflexion, die bloßlegt, daß der Begriff nicht enthält, was er zu enthalten vorgibt, um so dringlicher. Was aber enthält er? Vielleicht nicht mehr als den durch den Terminus «Volksreligion» assoziierten Hinweis, daß die Kirche in einem Bezug zu einer tradierten und tief verwurzelten Religiosität steht, deren chaotische Mächte durch die Kirche als einer organisierten Glaubensgemeinschaft gebannt und reguliert werden? Den Hinweis also auf eine durch keine Theologie aufklärbare Erfahrung des Numinum, wie sie in stark folkloristisch gefärbten, paraliturgischen Riten kollektiv zum Ausdruck kommt?

Es ist durchaus möglich, ja wahrscheinlich, daß ein westlicher Besucher die polnische Kirche im Sinne eines so verkürzten Begriffs von «Volkskirche» versteht. Ein derartiges Verständnis ist nicht einfachhin falsch; es ist partiell. In der Tat sind folkloristische, paraliturgische Riten und der darin gegebene Ausdruck elementarer religiöser Erfahrung in der polnischen Kirche äußerst stark vertreten, wovon jeder einen Eindruck gewinnt, der einmal die Ankunft großer Pilgergruppen – zu Fuß, nicht in Bussen – in Częstochowa miterlebt hat oder den Kreuzweg in Kalwaria Zebrzydowska. In zahlreichen Fotos, die z. T. durch die Ausstellung «Mysterium» international bekannt wurden, hat A. Bujak diese elementare Kraft polnischer Volksfrömmigkeit optisch mitteilbar gemacht und damit ein Material vorgelegt, das für ein tiefer gehendes Verständnis der polnischen Volkskirche noch kaum genutzt ist.

Daß pastoral dieses Element polnischer Volksfrömmigkeit auch in Zukunft nicht verdrängt, sondern gepflegt wird, davon zeugt der letzte Ad-limina-Besuch einer Gruppe von 30 polnischen Bischöfen unter Führung des Primas vom November des Vorjahres. In seinem Rechenschaftsbericht hat Kardinal Wyszynski ausdrücklich auf die Wichtigkeit und Vorrangigkeit der traditionellen, paraliturgischen Gottesdienste für Polen hingewiesen.

Das Selbstverständnis der polnischen Volkskirche

Mit der eigenartigen und auffälligen Volksfrömmigkeit wird somit von einem westlichen Beobachter etwas für die polnische Volkskirche durchaus Typisches registriert. Aber wird es damit auch schon verstanden? Wohl kaum. Wahrscheinlicher ist, daß

er dieses Phänomen nicht einzuordnen weiß und so der Eindruck des «Exotischen» zurückbleibt. Zeichnet sich ein solcher Besucher zudem durch ein elitäres Bewußtsein aus, dann ist der Schritt zu einer abwertenden Einschätzung der polnischen Volkskirche im Sinne eines primitiven Traditionschristentums nicht mehr weit.

Der Zugang zu einem wirklichen Verständnis der polnischen Volkskirche wird sich erst demjenigen eröffnen, der für die polnische Szene mit dem Begriff «Volkskirche» das verbindet, was der Begriff für den deutschen Raum fälschlicherweise suggeriert: ein Kompositum von Kirche und Volk. Volk und Kirche sind in Polen von Anfang an bis in die Gegenwart hinein schicksalhaft verbunden; und das in einem doppelten Sinne, denn diese Verbundenheit betrifft Volk (lud) und Nation (naród) in gleicher Weise. Die polnische Geschichte kennt, anders gesagt, kein «Schisma» zwischen Kirche und Volk. Polens Kirche war immer mehr als nur eine Kirche für das Volk; Polens Kirche war eine Kirche, die das Schicksal von Volk und Nation mit durchlitten hat. Die Leidensgeschichte des Volkes war auch die Leidensgeschichte der Kirche – bis heute. Dieser im eigentlichen Sinne volkskirchliche Charakter der polnischen Kirche soll im folgenden durch einige weiterführende Überlegungen erläutert werden.

Volkskirche und Volksfrömmigkeit

Wir sprachen von dem starken Element polnischer Volksfrömmigkeit. Diese erstaunliche Vitalität eines volksverbundenen Christentums ist nicht zufällig. Polnische Historiker sehen sie in dem Prozeß der Christianisierung Polens selbst grundgelegt, näherhin in dem gegen die in unmittelbarer Nachbarschaft praktizierten Methoden der Kreuzritter abgesetzten Modell eines offenen, evangeliumsgemäßen Christentums, wie es von den Bettelmönchen gelebt und gelehrt wurde, denen in Polen seit dem 13. Jahrhundert vornehmlich die Aufgabe der «Volksmission» zukam. Typisch für die pastorale Methode der Dominikaner und Franziskaner war neben dem Geist der Armut, daß sie an vorhandene Traditionen anknüpften. Dieser einmal eingeschlagene Weg wurde später auch von den Jesuiten beschritten, die in der nachreformatorischen Epoche in Polen die pastoral führenden Kräfte stellten. Durch diese Christianisierung entstand in einem Prozeß wechselseitiger Adaption das für Polen typische Modell einer Symbiose von Christentum und Kultur.

Hinzu kommt, daß Polen in seiner Geschichte von eigentlichen Traditionsbrüchen verschont blieb und sich so das genannte Modell bei allen tiefgreifenden gesellschaftlichen und politischen Veränderungen, an denen Polens Geschichte bekanntlich reich ist, als Kontinuum durchhalten konnte. Konkret bedeutet dies, daß das Identitätsbewußtsein des Polen wesentlich von dieser wechselseitigen Durchdringung von Christentum und Kultur geprägt ist, wie dies – stark simplifiziert – in der Formel «Pole gleich Katholik» zum Ausdruck kommt.

Was hier theoretisch und abgekürzt gesagt ist, soll wenigstens an einem Beispiel illustriert werden: an dem für Polen typischen Bilderkult. Der westliche Beobachter wird vermutlich die mit Bildern überladenen polnischen Kirchen ebenso befremdlich finden wie umgekehrt ein Pole die leere Nüchternheit deutscher Gotteshäuser. Verständlich wird ihm dieser Bilderkult erst durch die Einsicht, daß hier aufgrund anderer traditioneller Voraussetzungen auch eine andere Mentalität gegeben ist, die man vielleicht nicht teilen, wohl aber respektieren kann. Der polnische Bilderkult ist jedenfalls nicht mit Vorurteilen wie «Aberglaube» und «Heidentum» abzutun, vielmehr kommt hier das Slawische im Polnischen zum Ausdruck, eine «poetische» Begabung, die den Zugang zur Wirklichkeit mehr über das «Bild» als über den «Begriff» sucht, eine Fähigkeit schließlich, Visuelles zu Symbolen zu verdichten, eine Fähigkeit übrigens, die bis in den politischen Bereich hinein funktioniert, wie die Reaktion in der polnischen Öffentlichkeit auf den Kniefall von Willy Brandt vor dem Warschauer Gethodenkmal und das lange, alle protokollarischen Regeln brechende Schweigen von Helmut Schmidt in Auschwitz gezeigt haben, zwei Ereignisse, die das polnische Bewußtsein prägten und als Symbole der Verständigung beider Völker mehr bedeuten als viele Reden.

Schicksalsgemeinschaft mit der Nation

Neben der tiefen Verwurzelung im Volk ist die Schicksalsgemeinschaft mit der Nation das zweite wesentliche Merkmal, das die polnische Kirche als Volkskirche charakterisiert. Bekanntlich bildet Polen in dem mit dem 18. Jahrhundert einsetzenden gesamt europäischen Prozeß der Nationwerdung insofern eine Ausnahme, als sich die Ausprägung eines nationalen Bewußtseins parallel zum Verlust der Eigenstaatlichkeit vollzog, was in vielerlei Hinsicht für Polen konsequenzenreich war. Der Prozeß der Nationwerdung mußte – ohne den gesicherten Rahmen eines eigenen Staates – mit den Kräften geleistet werden, die dem Polen blieben: mit seiner Kultur, mit seiner Sprache. Und als Ersatz für den staatlichen Rahmen mußte dem Polen das dienen, was ihm institutionell möglich war: verschiedene – legale wie illegale – gesellschaftliche Organisationsformen und in diesem Zusammenhang vor allem die Kirche. Das bereits vorgegebene Modell einer Symbiose von Christentum und Kultur bekommt nun auch für die Ausprägung eines neuzeitlichen Nationalbewußtseins erhöhte Relevanz, wobei der konfessionelle Gegensatz zu den beiden eigentlichen Okkupanten, dem protestantischen Preußen und dem orthodoxen Rußland, die Rolle der *katholischen* Volkskirche Polens für den Prozeß eines nationalen Selbstverständnisses noch verstärkte.

Und wiederum zeigt sich das Phänomen eines geschichtlichen Kontinuums, das schon in der langen Periode der Teilungen Polens begründet liegt und in der Zeit des Zweiten Weltkrieges und der Okkupation seine analoge Fortsetzung fand.

Auch hier sei das abgekürzt Gesagte durch ein Beispiel illustriert: Unlängst lief im polnischen Fernsehen Wyspiański's «Novembraufstand» in der Inszenierung von A. Wajda. In einer Szene wird gezeigt, wie das revoltierende Volk sich zu einer Prozession mit Kirchenfahnen und Heiligenbildern formiert, vor der die zaristischen Truppen zurückweichen. Was hier literarisch vorgebildet ist, wird immer wieder als Stilmittel benutzt, wo polnische Filme die Zeit des Zweiten Weltkrieges zum Thema haben. In solchen, übrigens auffallend häufigen Filmen begegnen immer wieder Szenen, in denen Partisanen in einer voll besetzten Kirche untertauchen, in die dann allerdings – anders als die zaristischen Truppen – Gestapo und SS eindringen, um mit oder ohne Erfolg nach Partisanen zu fahnden. In jedem Falle wird aber die Kirche in solchen Szenen als nationaler Typus vorgestellt, als Manifestation und schützender Hort der Nation, wobei der gläubige Pole wohl noch darüber hinaus den mächtigen Schutz Mariens, der Königin Polens, assoziiert und sich daran erinnert weiß, daß der Glaube in der äußeren Ohnmacht den Bestand der Nation garantiert – getreu der Warnung des Propheten: «Glaubt ihr nicht, so bleibt ihr nicht» (Jes 7, 9). Kurzum: die Existenz der Nation, das Bleiben in der Geschichte wird in einem engen Zusammenhang zur Volkskirche verstanden.

Das Gewissen der Nation

Wer um diese tiefe Verwurzelung der Kirche im polnischen Volk weiß und ihre schicksalhafte Verbundenheit mit der Nation im Blick hat, den wundert es nicht, daß sich Polens Kirche als Gewissen der Nation begreift. Sprachrohr ist hier vor allem der polnische Episkopat, in Sonderheit Polens Primas, Kardinal Stefan Wyszyński.

In jüngster Zeit ist das moralische Engagement der polnischen Kirche durch verschiedene politische und kirchenpolitische Initiativen auch für den westlichen Beobachter stärker ins Blickfeld gerückt. Im einzelnen zu nennen wären hier der Besuch von Polens Parteichef E. Gierek im Vatikan am 1. Dezember 1977 sowie ein zweistündiges Gespräch zwischen E. Gierek und Kardinal Wyszyński, das am 29. Oktober 1977 im Warschauer Parlamentsgebäude stattfand, also dem Besuch des polnischen Parteichefs bei Paul VI. vorausging.

In seiner Ansprache an den Papst unterstrich E. Gierek die Gemeinsamkeit der gesamten polnischen Nation. Wörtlich erklärte er: «Diese patriotische Einheit, die sich über die weltanschaulichen Unterschiede erhebt, ist für unsere Nation und für die unseren Staat lenkenden Kräfte ein historisches Gebot und höchstes Gut. Indem wir uns davon leiten lassen, befestigen wir im Geiste traditioneller polnischer Toleranz eine Situation, deren Kennzeichen es ist, daß es zwischen Kirche und Staat kei-

ne Konflikte gibt; wir haben den Willen zur Zusammenarbeit zur Verwirklichung der großen nationalen Ziele ...»

In seiner Erwiderung an Polens Parteichef betonte der Papst seinerseits, daß sich die katholische Kirche in Polen «als eine die Nation prägende moralische Kraft erwiesen habe, so daß das Volk auch in Augenblicken schwerster Heimsuchung seinen Stolz und seine Würde zu bewahren wußte». Dem fügte der Papst die Zusicherung an, «daß auch heute die Kirche bereit ist, für die polnische Gesellschaft ihren positiven Beitrag zu leisten», wobei dieser Beitrag vor allem darin zu sehen sei, «eine Erziehung der Hochschätzung moralischer Werte zu leisten, näherhin solcher Werte, welche die Sozialethik betreffen sowie die Opferbereitschaft im Zusammenwirken für das Wohl aller in der Arbeit und im freien, persönlichen Engagement zum Nutzen einer wahren und vollen Entwicklung des Landes».

Am 6. Januar 1978 hat Kardinal Wyszyński in einer Predigt in seiner Warschauer Kathedrale zu seiner Begegnung mit Parteichef E. Gierek vom 29. Oktober 1977 und zum Vatikanbesuch Giereks Stellung genommen und eine Art Absichtserklärung abgegeben, die erkennen läßt, wie die Kirche selbst ihren Beitrag zum Wohl der Nation sieht.⁵ ... In dieser Predigt warnt Polens Primas ausdrücklich davor, den Aussagen des Episkopats einen anderen Sinn zu geben, als er von den Bischöfen selbst intendiert war. Die Gefahr, die hier vom Kardinal signalisiert wird, ist vor allem dort groß, wo in der Journalistik die aktuellen Ereignisse nicht auf ihrem geschichtlichen Hintergrund gesehen werden und infolgedessen in einem rein politischen Kontext erscheinen. Dabei geht es – das wird in der öffentlichen Absichtserklärung des Primas sehr deutlich – der Kirche keineswegs um ein politisches Manöver, sondern um die Wahrnehmung der ihr eigenen Sendung, wie sie sowohl vom Geiste des Evangeliums als auch vom geschichtlichen Weg der polnischen Kirche vorgezeichnet ist: nämlich um einen auf die Erlösung des Menschen zielenden moralischen Dienst an der Nation.

Der hier ausgesagte Anspruch und die darin erklärte Bereitschaft, der Nation in Wahrnehmung kirchlicher Sendung moralisch zu dienen, also so etwas wie das öffentliche Gewissen der Nation zu sein, ist keineswegs neu, sondern – wie wir gesehen haben – durch den volkswirtschaftlichen Charakter der polnischen Kirche unmittelbar gegeben. Daß mit diesem Anspruch und mit dieser Bereitschaft auch politische Implikationen (und Komplikationen) verbunden sind, ist für die polnische Kirche nichts Neues und wird in der Predigt des Primas keineswegs ausgeklammert. Kardinal Wyszyński spricht in diesem Zusammenhang davon, daß ein Zusammenwirken von Nation und Gesellschaft gegeben sein muß, damit die Kirche ihr moralisches Engagement im Dienst an Nation und Gesellschaft ungehindert wahrnehmen kann. U. a. schließt das nach Aussage des Primas ein, daß die Kirche im gesellschaftlichen Raum nicht auf die Barriere einer atheistischen Propaganda stößt und auf keine

⁵ Vgl. ebenfalls dazu R. Hotz, siehe oben S. 136 f.

WISSEN UND GLAUBEN

THEOLOGIEKURSE FÜR LAIEN (TKL)

4 Jahre (8 Semester) systematische Einführung in die Hauptgebiete der katholischen Theologie durch ausgewiesene Fachtheologen. Der Kurs bietet Akademikern, Lehrern usw. eine wertvolle Ergänzung zum Fachstudium.

Abendkurse in Zürich und Luzern sowie **Fernkurs** mit Studienwochen.

Oktober 1978: Beginn des neuen 4-Jahres-Kurses.

Anmeldeschluß: 15. September 1978

Prospekte, Auskünfte und Anmeldungen: Sekretariat TKL, Neptunstraße 38, 8032 Zürich, Telefon (01) 47 96 86.

öffentliche Ablehnung der Kirche trifft. Die Gefahr, die mit diesem Hinweis indirekt signalisiert wird, ist ein drohendes «Schisma» zwischen Nation und Gesellschaft, das zum Wohle beider niemand wünschen kann und auf dessen Verhinderung das moralische Engagement der Kirche zielt.

Damit ist weiter gesagt, daß der Beitrag der Kirche nicht allein in sittlicher Ermahnung des einzelnen bestehen kann, auch nicht nur in moralischen Appellen an die Würde der Nation im ganzen, sondern zugleich darin, die gesellschaftlichen Voraussetzungen zu benennen, die erfüllt sein müssen, damit das sozial-ethische Engagement der Kirche – z. B. für den Bereich der Arbeitsmoral oder der Bekämpfung des Alkoholismus – nicht ins Leere geht. Das moralische Engagement der Kirche kann von dieser nur dann glaubwürdig und effektiv wahrgenommen werden, wenn in diesem Zusammenhang die Gesellschaftskritik nicht ausgeklammert bleibt, ein Umstand, der natürlich das Engagement der Kirche kompliziert. Um so notwendiger erscheint die klare Absetzung des kirchlichen Beitrags von jeder Art Politisierung, um die Kirche nicht in den Verdacht geraten zu lassen, es ginge in Verfolgung ihres moralischen Engagements in Wahrheit um politische Interessen. Die Aufgabe, die sich hier für die Kirche selbst (und nicht nur für sie) stellt, ist delikat und schwierig, da selbstverständlich jedes moralische Engagement der polnischen Kirche im Dienst an der Nation *eo ipso* und *de facto* ein «Politikum» ist, auch wenn ihm keine politischen Motive, Absichten und Interessen zugrunde liegen.

Eine gewisse Hoffnung, daß die Gefahr falschen Verdachtes gebannt bleibt, ist dadurch gegeben, daß die polnische Kirche in ihrer Geschichte keine politischen Herrschaftsgelüste gezeigt hat. Sie hat auch in schwerer Zeit die Schicksalsgemeinschaft mit der Nation nicht um eigener Vorteile und Privilegien willen aufgekündigt und politische Umwerbung abgewiesen, ein Faktum, dem es weithin zu danken ist, daß eine gesellschaftlich orientierte Religionskritik, wie sie vor allem von Marx formuliert wurde und seitens des Marxismus gegen die Religion erhoben wird, in Polen kaum oder gar nicht verfängt. An diesem Punkte wird der wesentliche Unterschied zwischen einer «Volks»- und einer «Staats»-Kirche deutlich.

Nochmals sei betont, daß das genannte moralische Engagement der polnischen Kirche Teil ihres hier beschriebenen volkskirchlichen Charakters ist, also etwas traditionell vorgegebenes. Neu sind in diesem Rahmen – neben der Form direkter Gespräche – vor allem die kirchlichen Bemühungen, für den kirchlichen Beitrag einen größeren gesellschaftlichen Freiraum zu gewinnen, ist dieser doch bis jetzt nicht eigentlich «gesellschaftlich», sondern auf den innerkirchlichen Bereich beschränkt, leidet also unter einem Mangel an Publizität und Effizienz. Ob hier freilich für die Zukunft günstigere Bedingungen aushandelbar sind, bleibt abzuwarten.

Im Namen der Nation

Es geht darum, auch diese Ereignisse unter dem spezifischen volkskirchlichen Aspekt der polnischen Kirche zu sehen und zu werten ... Die Schicksalsverbundenheit von Kirche und Nation ist in Polen so groß, daß Polens Bischöfe ganz selbstverständlich immer auch im Namen der Nation und nicht nur der Kirche sprechen. Für die deutsche Öffentlichkeit wurde dies nach dem Kriege erstmals durch den sogenannten Briefwechsel zwischen dem polnischen und dem deutschen Episkopat gegen Ende des Konzils deutlich. In ihrem Schreiben an ihre deutschen Amtsbrüder sprachen die polnischen Bischöfe an diese die Einladung aus, mit ihnen zusammen die Feier des Polnischen Millenniums zu begehen, wobei sie im wahrhaft christlichen Geist angesichts der Vergangenheit nicht nur Vergebung gewährten, sondern selbst um Vergebung baten. Diese Versöhnungsgeste war seitens der polnischen Bischöfe repräsentativ verstanden, d. h. in Stellvertretung der ganzen polnischen Nation. Und nicht anders verstand man diese Geste in Polen selbst, wobei das Einver-

ständnis der Nation keineswegs von Anfang an sicher war. Ganz im Gegenteil. Es kam, wie man weiß (oder auch nicht weiß), innerhalb der polnischen Gesellschaft zu einer harten Auseinandersetzung um die deutsch-polnische Versöhnung, eine Auseinandersetzung, die den polnischen Bischöfen ein ungewöhnliches Engagement für die Sache der Versöhnung abverlangte, das – glücklicherweise – dahin führte, daß die Nation bei großen Wallfahrten, vor allem zur Schwarzen Madonna nach Czestochowa, die von den Bischöfen vorgeschprochenen Worte der Versöhnung nachsprach. Auf deutscher Seite fehlte dagegen ein vergleichbares Engagement der Bischöfe. War schon der deutsche Antwortbrief für das polnische Gefühl ein wenig zu kühl und diplomatisch ausgefallen, so wurde auf polnischer Seite die Enttäuschung durch den Ausfall eines vergleichbaren Einsatzes des deutschen Episkopats für die Sache der Versöhnung noch vermehrt. Einmal abgesehen von der Frage, ob den deutschen Bischöfen ein mangelndes Engagement vorgehalten werden kann, resultiert dieses Gefühl der Enttäuschung auch aus dem Mißverständnis, die deutschen Bischöfe seien wirklich so wie die polnischen Bischöfe für ihr Volk die «katholischen Hirten des deutschen Volkes», als die sie in ihrem Brief von ihren polnischen Kollegen angesprochen wurden. Und das sind sie eben nicht. Die deutschen Bischöfe können nicht mit gleicher Selbstverständlichkeit im Namen der Nation sprechen. Der Anspruch wäre nicht gedeckt. Und auch kein Gedanke daran, daß ihre Gesten eine für Volk und Gesellschaft repräsentative Bedeutung gewinnen könnten; eine solche ist selbst für den innerkirchlichen Bereich fraglich. An diesem Beispiel wird deutlich, daß bei gleicher ekklesiologischer Amtsstruktur – Bischofsamt hier wie dort – die Rollenfunktion doch eine sehr verschiedene ist, und wie leicht es zu Mißverständnissen und falschen Erwartungshaltungen kommen kann, werden die unterschiedlichen geschichtlichen Bedingtheiten und gesellschaftlichen Voraussetzungen nicht bedacht. Jedenfalls, auch das Amt in der Kirche funktioniert unter den Bedingungen einer wirklichen Volkskirche anders als dort, wo zwischen Kirche und Volk ein «Schisma» besteht, mag dieses terminologisch auch noch so kaschiert sein.

Jasna Góra als Symbol

Von der besonderen Begabung der Polen, bestimmte Wirklichkeitserfahrungen zu Symbolen zu verdichten, war bereits die Rede. Wenn wir nach einem Symbol für die polnische Volkskirche im ganzen suchen, dann bietet sich Polens Wallfahrtszentrum an: die Jasna Góra, zu deutsch: der Helle Berg, jene Klosterfeste der Pauliner in Czestochowa mit dem Gnadenbild der Schwarzen Madonna also, in dem – symbolisch, nicht nur metaphorisch – Maria als die Herrscherin Polens verehrt wird. So ist es durchaus konsequent, daß alle volkskirchlichen Initiativen des Polnischen Episkopats auf Tschestochowa konzentriert sind: das Polnische Millennium ebenso wie die Weihe der Nation an Maria und das jüngste moralische Engagement der polnischen Kirche, das in einen deutlichen Bezug zur 600-Jahrfeier der Präsenz des Gnadenbildes auf der Jasna Góra (1982) gesetzt wird.

Die Jasna Góra ist so das Nationalheiligtum der polnischen Volkskirche. In der Schatzkammer des Paulinerklosters sind in den Votivgaben Geschichte und Schicksal Polens präsent – bis in die jüngste Vergangenheit hinein. Neben kostbaren Kunstwerken finden sich dort Urnen mit der Asche ermordeter KZ-Häftlinge oder etwa die Puderdose der Schriftstellerin Zofia Kossak-Szczucka, die während der Zeit der Okkupation dazu diente, die Eucharistie in das berüchtigte Warschauer Gestapogefängnis Pawiak zu schmuggeln.

Die Jasna Góra ist das Symbol der polnischen Volkskirche – ein Symbol für die Existenz der Nation in politischer Ohnmacht, des Bleibens in der Geschichte aus der Kraft des Glaubens, ein

Symbol für die Einheit der Nation in aller aufgezwungenen Zerrissenheit, ein Symbol der Identität in aller äußeren Entfremdung, ein Symbol geschichtlicher Kontinuität angesichts großer Veränderungen, ein Symbol für die Symbiose von Christentum und Kultur, von der in diesem Aufsatz so viel die Rede war, schließlich ein verheißungsvolles, noch uneingelöstes Symbol für die Versöhnung von östlichem und westlichem Christentum, darf doch nicht vergessen werden, daß es eine östliche, wahrscheinlich russische Ikone ist, in der die Polen ihre Königin verehren.

Auf meiner ersten Polenreise Anfang der 60er Jahre besuchte ich das ehemalige KZ Auschwitz und tags darauf bei einer großen Wallfahrt die Jasna Góra. Unter dem unmittelbaren Eindruck dieser beiden Begegnungen erfaßte ich damals intuitiv, wohin der Weg eines Volkes führen kann, in dem keine Gemeinsamkeit mehr zwischen Volk und Kirche besteht und die Nation für die Kirche kein eigentliches Thema mehr ist. Ich ahnte die große Versuchung, sich angesichts des Schicksals und der

dunklen Geschichte der eigenen Nation auf die Position einer «reinen Theologie» zurückzuziehen und das dem Selbstlauf zu überlassen, was an Schicksalsmächten in einem Volke virulent ist. Andererseits verstand ich an der faszinierenden Fremdheit dessen, was ich unter den Pilgermassen auf der Jasna Góra erlebte, wie stark Volk und Nation das Gesicht einer Kirche zu prägen vermögen, die in diesem Volke wurzelt und sich mit der Nation zutiefst – sozusagen auf Gedeih und Verderb – verbunden weiß. Mag auch eine solche Kirche aus der Sicht einer akademischen, «reinen» Theologie manche Angriffsfläche bieten, mag mancher an ihren «Mischformen» Anstoß nehmen – diese Symbiose von Volk und Kirche hat eine Kultur hervorgebracht, die den Menschen davor zu bewahren weiß, dem Bösen radikal zu verfallen, und dies auch dann, wenn er es am eigenen Leibe zu spüren bekommt. Das in der Welt von heute von einem Volk sagen zu können, das ist – so meine ich – ein Stück Hoffnung für alle.

Theo Mechtenberg, Wrocław

Zur geistlichen Formung der Theologiestudenten

Ausbildung wie Studiengang eines Theologen unterscheiden sich in einer Reihe ihrer Merkmale von anderen Fächern. Die mehr oder minder stark ausgeprägte kirchliche Bindung sowie die spirituelle Komponente scheinen dabei am ehesten die Andersartigkeit zu akzentuieren. Beides manifestierte sich denn auch – zumindest in vorkonziliaren Zeiten – in einer geradezu selbstverständlichen Einheit, konkret gesprochen in dem von der Kirchenleitung rechtlich vorgesehenen und approbierten Seminar. Nicht ohne Grund erinnerte es in äußerer Gestalt wie inneren Konstrukten an eine militärische Anstalt, war doch diese Form der Theologenausbildung sozusagen im Ausnahmezustand konzipiert worden, im Abwehrkampf gegen die reformatorischen Neuerungen. Auch als sich längst so manches in Auseinandersetzung oder Begegnung mit anderen Konfessionen normalisiert hatte oder doch in ruhigere Bahnen zurückgelenkt war, blieb trotz erheblicher Kritik und Konzipierung von gemäßigten Alternativvorstellungen, etwa durch kirchliche Aufklärung und Josephinismus, das sogenannte Tridentinische Seminar Ideal und letztgültige Vorstellung der Kirchenleitung für die Priesterausbildung.

Es war – und ist teilweise noch – ein Ideal für die Ausbildung der zukünftigen Priester. Aber – und hier beginnen die Fragen – ist es, abgesehen von zahlreichen, längst bekannten Mängeln, noch ein realistisches Grundmodell für die heutige Ausbildung von Theologen? Denn bekanntlich streben ja die meisten Volltheologen heutzutage nicht mehr das Priesteramt an. Dennoch tut selbst der neue Entwurf eines kirchlichen Gesetzbuches so, als ob lediglich die Ausbildung der zukünftigen Priester (Schema Lib. II cann. 85 ss.) zu regeln wäre. Sieht man einmal von den sehr allgemein gehaltenen Bestimmungen im Schema Lib. III über die Rechtskonstruktion kirchlicher Lehranstalten ab, breitet sich über die anderen Studierenden der Theologie ja überhaupt das große Schweigen. Doch soll im folgenden nicht über diese bedauerliche Lücke die Rede gehen. Zu sprechen ist vielmehr von einem anderen Mangel, der beiden Kategorien von Theologiestudierenden, Priesteramtskandidaten wie sogenannten Laientheologen, spätestens bei der Berufsausübung schwer zu schaffen macht: die unzulängliche spirituelle Vorbereitung auf ihren Dienst.

Das Erstaunliche und am ehesten Auffällige dabei ist, daß dieser Mangel innerkirchlich völlig unzureichend überdacht, ausgesprochen oder offen diskutiert wird. Da gelangen dann dringliche diesbezügliche Fragen oder Fakten, die ja auch aus diesem Grunde hinterfragt werden müßten, eher von draußen an die

Kirche. Ein Fragensyndrom ohnegleichen stellt etwa das Faktum der für die Kirchenleitung doch eigentlich beängstigend zunehmenden nichtkirchlichen Religiosität im euroamerikanischen Bereich dar. Offensichtlich vermögen «diejenigen Personen, die professionell und hauptberuflich im Religionssystem tätig sind, ... als Theologen ausgebildet» (Luhmann), nicht, die religiösen Erwartungen heutiger, durchaus moderner Menschen zu beantworten. Die daran anschließende Bemerkung des Bielefelder Soziologen Niklas Luhmann, es müßten «zunächst einmal theologische Konzepte für geistliche Kommunikation»¹ entwickelt werden; dann erst könne man «beurteilen, in welchem Maße und in welcher Auswahl Kenntnisse und Fähigkeiten anderer Provenienz in die theologische Ausbildung einbezogen werden müssen»², reißt ernüchternd das Dilemma auf, in dem sich die kirchliche oder kirchlich beaufsichtigte Theologenausbildung befindet.

Dieses Dilemma – so ist wohl festzuhalten – hat seine unheilvolle Geschichte, seine traurige Gegenwart und was das Allerschlimmste ist: es hat seine beklemmende Perspektive.

Rückblick in die Vergangenheit

Vor der Reglementierung, ja Kasernierung der Theologenausbildung (seinerzeit mit Priesterausbildung beinahe identisch) durch das Trienter Konzil (sess. XXIII c. 18 De ref.) bestanden fast keine festen Einrichtungen für die Vorbereitung des Seelsorgerklerus, gab es doch im Mittelalter lediglich eine stark personorientierte Hinführung auf den geistlichen Dienst. Dieser Zustand brachte zweifelsohne unübersehbare Mißstände mit sich, soll also keineswegs – verklärt und losgelöst von anderen, belangreichen Kriterien – als wieder zu ersehender Freiheitsraum gesehen werden. Dennoch dürften im Rückblick betrachtet beide Formen der Vorbereitung auf den geistlichen Dienst in der Kirche als Extreme gelten. Das Unbehagen an der Seminarerziehung war und ist mit Recht weitverbreitet. Das ideale Seminar, wie es etwa noch Pius XII. vorgeschwebt hat, bot nicht nur in der Einschätzung der Kirchenleitung Vorteile. Spricht man mit Geistlichen der mittleren und älteren Generation über deren Seminarzeiten, verfallen die nicht gerade selten ins Schwärmen. Sicher, da spielt dann die vergoldende Erinnerung eine nicht ge-

¹ Niklas Luhmann, Funktion der Religion, Frankfurt/Main 1977, 270.

² Ebd. Eine Theologiestudentin wandte gegen diese Passage bei Luhmann ein, daß die geforderten theologischen Konzepte heute doch wohl nur unter Beachtung anderer Wissenschaftsbereiche entwickelt werden könnten.

ringe Rolle, dennoch wird man diesen Schilderungen eine angemessene Aufmerksamkeit schenken. Im Kontext des hier gestellten Themas kann man gar nicht verkennen, daß es in den Seminaren alten Stils zu den ersten Zielsetzungen gehörte, die Spiritualität des späteren Priesters zu formen. Daß dies dann nicht selten beim Ansatz oder Versuch blieb und gelegentlich rührende, erwachsenen Menschen kaum angemessene Formen annahm, steht bereits auf einem anderen Blatt, dem der Kritik. Und da wäre dann doch noch manch anderes abzulesen: So pflegte die Seminarerziehung eine künstliche Nestwärme, die allenfalls das Seminar mit seinem Drum und Dran bieten konnte, jedoch dann in extremem Kontrast zu den bitteren Einsamkeitserfahrungen der meisten Priester im Berufsfeld stand. Unselbständigkeit im Umgang mit den Mechanismen moderner Gesellschaftsformen oder Unbeholfenheit bei der Begegnung mit Frauen sind ja sicher nicht grundlos an den Priestern belächelt und kritisiert worden. Das Hauptproblem, das auch noch längst nicht völlig gelöst erscheint, ist jedoch die erhebliche Differenz von Ausbildung und Berufspraxis, «was zur Folge hat, daß die beruflich im Kirchenbereich tätigen klerikalen Mitglieder nicht für das ausgebildet werden, was sie hernach zu tun haben, und einen Realitätsschock erfahren, wenn sie mit der beruflichen Wirklichkeit konfrontiert werden».³

Wachsendes Problembewußtsein

In der Gegenwart zeigt sich nun, daß bei den Kirchenleitungen wie den Theologischen Fakultäten das Verständnis für die zuletzt genannte Problematik an Boden gewonnen hat. Hier sind die Bemühungen der Kommission «Curricula in Theologie» des Westdeutschen Fakultätentages oder der theologischen Fakultäten und Hochschulen in den Niederlanden positiv zu nennen. Der Bezug von Ausbildung zu Praxisfeld wird heute deutlicher gesehen und findet geradezu als Strukturelement Aufnahme in die Rahmenordnungen für das Studium der Theologie. Während die frühere theologische Ausbildung eher die Gefahr bot, theologische Generalisten ins unbekannte Berufsfeld zu entlassen, wird man heute kritisch anmerken müssen, daß die frühzeitige Spezialisierung und Studienausrichtung auf ein bestimmtes Berufsfeld eine bedenkliche Tendenz zur Professionalisierung bieten. Die pragmatische Lernzielbegrenzung auf Anlernung von Fähigkeiten, ja Fertigkeiten, die dann auch im Beruf effektiv Anwendung finden können, fördert jedoch nicht nur und geradezu zwangsläufig eine ungute Spezialistenmentalität. Darüber hinaus verdeckt sie nachhaltig den Umstand, daß ein Seelsorger eben im Gegensatz zu den meisten anderen Berufen sein Arbeitsinstrumentarium nicht im Gesamtumfang zu erlernen vermag, es ihm also auch nicht im Kontext wissenschaftlicher Vermittlung einfachhin gelehrt werden kann.

Stärker als in etwa noch vergleichbaren Berufen (Sozialarbeiter, Arzt, Anwalt) setzt der Beruf des Theologen voraus, was man früher Berufung genannt haben mag und neuerdings als Charisma bezeichnet. Doch darf man einfach mit dieser Feststellung gleichsam kapitulieren? Müßte nicht doch im Rahmen der Vermittlung von Theologie als Wissenschaft oder wenigstens in engster Nachbarschaft mit ihr das Bemühen institutionalisiert werden, die vorhandenen Charismen zu pflegen und zu begleiten oder gar Charismen zu wecken? Die oben genannte Kommission des Westdeutschen Fakultätentages nennt diesen Punkt der Kritik am derzeitigen Theologiestudium, gibt jedoch im Rahmen ihrer ansonsten beachtlichen Alternativvorschläge keinerlei bemerkenswerten Anregungen zur Behebung dieses Problems, zur Beantwortung der damit verbundenen Fragen.⁴

³ Luhmann, Funktion, 269.

⁴ *Studium Katholische Theologie, Bd. 5*, Zürich-Einsiedeln-Köln 1975, 15. Die Theologische Fakultät Nijmegen will einen wissenschaftlichen Mitarbeiter für die folgenden zwei Jahre mit der Untersuchung beauftragen, inwieweit der theologische Unterricht für das persönliche Leben des Studenten, für sein Werden zum Theologen und seine spätere theologische Praxis fruchtbar gemacht werden kann. Es wird eine «strukturelle Antwort» erwartet.

Noch einmal anders gesagt: Wir stellen mit zahlreichen Studierenden und Dozenten der Theologie fest, daß Vermittlung und Pflege einer für den Theologen unerläßlichen berufsspezifischen Spiritualität an unseren Ausbildungsstätten häufig überhaupt keinen, selten einen angemessenen Platz besitzen.

Die beklemmende Perspektive, von der oben die Rede war, ist nun einerseits von der konzeptionslosen Fortwurstelei an sich positiv zu bewertender neuerer Studienplanung auf dem Gebiet der Spiritualität, andererseits von der Beharrung der kirchlichen Vorstellungen auf alten Positionen (= Seminarerziehung) bestimmt. Die Folgen sind bereits unübersehbar. Sicher nicht die schlechtesten Theologiestudenten tendieren wegen des Fehlens spiritueller Anleitung an den meisten theologischen Lehranstalten dahin, sie dort zu suchen, wo sie sie heute finden können: In eher konservativ geführten (Priester-)Seminaren und in Kreisen oder Zirkeln, die auf private Initiativen hin außerhalb kirchlicher Einflusssphären oder allenfalls an ihrem Rande angesiedelt sind.⁵ Diese Feststellung soll ohne jede pejorative Akzentuierung gemacht werden; sie soll lediglich verdeutlichen, daß wegen der Lücke spiritueller Begleitung im Zentralbereich theologischer Unterweisung sich anbietende Alternativen am Rande angesiedelt, gesucht und auch gefunden werden.

Wie kam es zum gegenwärtigen Zustand?

Das Bestreben der katholischen Hierarchie seit dem Trienter Konzil, ihre Geistlichkeit letztendlich doch existentiell auf Organisation und Rechtsstrukturen auszurichten, drängte Möglichkeit und Erhaltung spirituellen Erfahrungspotentials völlig an den Rand. Auch in den herkömmlichen Seminaren führten und führen ja die geistlichen Betreuer (Spirituale) eher eine Randexistenz, die ihre doppelte Wurzel hatte: Zum einen war ihre Funktion streng von der maßgeblicheren organisatorischen des Regenten getrennt, zum anderen dürften doch viele dieser zweifelsohne redlich bemühten Spirituale wegen fehlender eigener Vorbereitung auf dieses verantwortliche Amt und nicht zuletzt wegen unzulänglicher spiritueller Eigenerfahrung wie auch oft unzureichender Lebenserfahrung den Adressaten inkompetent erschienen sein. Dieses arg generell vorgetragene Urteil mag sich zunächst ebenso ungerecht anhören wie jenes, daß die eigentlich ständige Unterdrückung mystisch bestimmter oder gar quietistischer Bewegungen in der Lateinischen Kirche mit Schuld trägt, daß wir heute vor einem Defizit an Spiritualität stehen.⁶ Doch der Trend bei unseren jungen Leuten, auch bei den Theologiestudenten, zu den Meditationsschulen und Gurus des Ostens kommt ja nicht von ungefähr. Eine vergleichbare «westliche», gar eine im Raum der Kirche angesiedelte Alternative steht ihnen trotz gelegentlich zu hörender Beschwichtigung nicht zur Verfügung. Selbst die wenigen spirituellen Lehrer, die wir heute im Westen kennen, sind nicht selten durch die Schulen des Ostens gegangen oder bereichert worden.

Tiefster Grund dieser Misere ist wohl doch die Angst vor subjektiver Erfahrung, die bis heute mehr oder minder reflektiert Leitlinie der organisatorischen und juristischen Vorkehrungen der Kirchenleitung ist. Diesen Eindruck aus Angst geborener Vorsorge für alle nur denkbaren Möglichkeiten hat man auch wieder bei Lektüre der Schemata für ein neues kirchliches Gesetzbuch. Dorothee Sölle hat in ähnlichem Zusammenhang selbst von Angst vor Religion gesprochen.⁷ Verhängnisvolle Folge dieser Angst war die einseitige Förderung der Anlernung intellektueller Fähigkeiten seitens der Kirchenleitung, die ja zweifelsohne auch leichter reguliert und reglementiert werden

⁵ Um nur ein Beispiel zu nennen, sei auf den außerordentlichen Einfluß von *Karlfried Graf Dürckheim* auf deutsche und holländische Theologen hingewiesen.

⁶ Auch hierzu nur ein Beispiel, die Verurteilung der «*Divinae Institutiones*» im Jahre 1559. Es handelte sich um eine viel gelesene Zusammenstellung aus verschiedenen Werken *Meister Eckeharts, Ruysbroecks, Seuses und Taulers*.

⁷ *Dorothee Sölle*, Die Hinreise, Stuttgart 1977, 31.

konnten. Unterentwickelt hingegen blieb – gerade auch in der Seminarerziehung – die Förderung der spirituellen (wie der moralischen) Reife des einzelnen. Dieser aber setzen eben mehr Erfahrung als diskursives Denken voraus, benötigen mithin auch Freiheitsräume sowie Zeit, die die Kirchenleitung nicht glauben einräumen zu dürfen. Auf der Strecke blieb religiöses Weltverständnis, das eine Auseinandersetzung des Individuums mit der Umwelt voraussetzt.⁸ Es galt und gilt leider immer noch – gerade auch für die Anleitung der Studierenden der Theologie in Fragen der Spiritualität – die allgemein gehaltenere Feststellung von D. Sölle, daß die Theologen die Antworten der Theologie gaben (und vorher erlernten), ohne daß sie auf die Fragen der Religion gehört (oder das Hören geübt) hätten.

Wir stehen aber darüber hinaus vor einem ganzen Syndrom von Vorsicht oder gar Abneigung gegenüber einer angemessenen Vermittlung von Spiritualität im Zusammenhang theologischer Unterweisung an unseren Hochschulen und Fakultäten. Denn die oben skizzierten Einstellungen reproduzieren sich bei nicht wenigen Kollegen. Zudem befürchten viele von ihnen – ob zu Recht, sei einmal dahingestellt –, daß der wissenschaftliche Charakter zumindest der theologischen Universitätsfakultäten durch die Aufnahme spiritueller Anweisungen oder Hinführungen ins Zwielicht und die Kritik ihrer Gegner geraten könnte.

Auf der Suche nach Alternativen

Wie der erste Teil zu zeigen versuchte, ist die Situation derzeit komplex und unüberschaubar. Dementsprechend sind Patentlösungen nicht in Sicht, werden es hoffentlich auch nie sein. Was aber dringend not tut ist, endlich auf die große Suche nach Lösungen zu gehen. Dabei wäre es vermutlich noch das Einfachere, angemessene Methoden zur Vermittlung spirituellen Lebens zu finden. Das Angebot ist heute vielseitig, ja verwirrend. Doch liegt vieles an ungehobenen Schätzen, voll von Anregungen für eine christliche Spiritualität bereit, die es auszuwerten und zu adaptieren gälte.⁹ Sehr viel mühsamer dürfte sich eine Lösung der personellen Frage gestalten, die sich ja damit gleichfalls auftut. Zum einen stehen erfahrene Lehrer kaum zur Verfügung, lassen sich aus den genannten Gründen auch nicht ausbilden wie in anderen Bereichen von Kirche und Theologie.¹⁰ Zum

⁸ A. Govinda, in: Die Antwort der Religionen, hg. v. Gerhard Szczesny, Reinbek b. Hamburg 1971, 140.

⁹ Einen solchen Schatz stellt das Buch von Hugo M. Enomiya-Lassalle, Zen-Buddhismus, Köln 1972, dar. Das Buch gibt auch einen hervorragenden Überblick der christlichen Mystik; der Titel ist somit viel zu eng formuliert.

¹⁰ Hierzu gilt, was Enomiya-Lassalle (ebd. 305) im Hinblick auf den Mystiker schreibt: «Denn Mystiker müssen, anders als wissenschaftliche Lehrer, den Weg, den sie lehren, zunächst selbst gehen: mit all seinen inneren Bedrängnissen und oft bis an den Rand der Verzweiflung.»

anderen stellt sich deren potentielle Adressatengruppe ja keineswegs einheitlich dar. Das Bild der theologischen Ausbildungsstätten hat sich in den letzten Jahren gründlich gewandelt: In einigen Fakultäten machen die Studentinnen (wenn auch nicht «Volltheologinnen», sondern größtenteils Lehramtsanwärterinnen) bereits die Hälfte der Studierenden aus. Die Zahl derer, die sich auf das Priesteramt vorbereiten, ist bekanntlich gering, die meisten Volltheologen streben den kirchlichen Dienst, nicht jedoch die Weihe, selbst nicht als verheiratete Diakone, an. In diesem Feld spirituelle Hilfeleistung zu leisten, sprengt geradezu die Möglichkeiten eines einzelnen. Deshalb dürfte allein Team- oder Gruppenarbeit möglich erscheinen. Um eines jedenfalls braucht man sich keine Sorgen zu machen: Einem solchen Versuch würden die meisten Studierenden der Theologie Interesse, ja Unterstützung entgegenbringen. Erst mit einer Generation von Theologen, die selbst durch eine Schule und die eigenen Erfahrungen von Spiritualität gegangen sind, käme möglicherweise der Anfang des Endes jenes fortdauernden Dilemmas in Sicht, in dem sich in der Lateinischen Kirche die Spiritualität befindet. Fragt sich nur, ob die Kirchenleitung ihrerseits das Risiko des Freiheitsraumes, der dafür erforderlich ist, wagen wird.

Die Aufnahme spiritueller Anleitung oder Hinführung zu Spiritualität in das Programm theologischer Unterweisung stellt sich also angesichts der religiösen Situation in den westlichen Ländern als dringend notwendig dar. Offensichtlich haben aber weder Kirchenleitung noch selbst die meisten theologischen Lehranstalten genügend erkannt, daß «das goldene Zeitalter der Ratio ein für allemal beendet ist».¹¹ Viel zu wenig wird berücksichtigt, daß bei der Mehrzahl der Adressaten christlicher wie kirchlicher Verkündigung rein «rationale Überlegungen auf religiösem Gebiete zu oberflächlich»¹² erscheinen. Auf diese gewandelte Situation werden jedoch die Verkündiger des Wortes völlig unzureichend oder überhaupt nicht vorbereitet. Zumeist müssen sie mühsam, angestoßen von der pastoralen Situation, die sie in ihrem Arbeitsfeld vorfinden, in eigener Erfahrung sowie in der Regel autodidaktisch ihre Kenntnisse auf diesem Gebiet erwerben. In einem beschwerlichen Lebensprozeß erfahren viele unserer Seelsorger, daß heute das Wort der Botschaft nicht so sehr durch «die Wörter», sondern das vorangegangene «gesammelte Schweigen» vermittelt werden kann, ja wohl vermittelt werden müßte.

Knut Walf, Nijmegen

¹¹ Ebd. 434. Enomiya-Lassalle fährt an dieser Stelle fort: «Es muß etwas Neues an ihre Stelle treten, und das wird auch geschehen. Wie und wann, das hängt weitgehend vom Verständnis dieser Wirklichkeit und vom entsprechenden Verhalten des Menschen selbst ab.»

¹² Ebd. 305 und 434.

Die frühesten Ämter in der Kirche von Korea II.

Im Frühling 1785 ließ der Minister des Kriminalgerichts, Kim Houa-Djin, getrieben durch ein heftiges Pamphlet gegen das Christentum, eine Hausdurchsuchung bei Kim Pom-Ou machen. Der Polizeirapport erzählt die Affäre im Detail:

I Seung-Houn, Tjong Iak-Tjon, Tjong Iak-Iong und andere hielten eine Studienversammlung in der Wohnung von Kim Pom-Ou, welche gegenüber dem Gericht der Riten liegt. An jenem Tag hatte I Biok, bedeckt mit einem Hut, der ihm tief in die Stirne kam, und dem Rücken gegen die Wand den Ehrenplatz; die andern, die sich selbst «Jünger» nannten, umgaben bei offenem Buch I Biok. Dieser kommentierte einen Text. Die Szene war im Vergleich zur Zurückhaltung der Beziehungen von konfuzianischen Lehrern und Schülern noch viel eindrücklicher. An einem bestimmten Tag wurden seit mehreren Monaten Versammlungen abgehalten, wobei sich Dutzende von Adligen und von der Mittelschicht einfanden. Ein Polizeinspektor drang in das Haus ein, weil er glaubte, es handle sich um eine Spielhöhle. Alle Anwesenden waren mit diesem Hut bedeckt, hatten das Gesicht geschminkt und benah-

men sich so sonderlich, daß die Polizei sie schließlich verhaftete. Ein Bild von Jesus, Bücher und verschiedene Gegenstände wurden konfisziert und ins Kriminalgericht geschickt. Der Minister schickte die Söhne des hohen Adels heim, nachdem er ihnen die Leviten verlesen hatte; aber er ließ Kim Pom-Ou ins Gefängnis werfen. Kouen Il-Sin und vier weitere Gläubige begaben sich als Delegation ins Kriminalgericht, um das heilige Bild zurückzufordern. Als der Minister sah, mit wem er es zu tun hatte, erteilte er ihnen wohl einen Verweis, aber gab ihnen das religiöse Bild zurück.

Nach einem knappen Rapport wollte er Kim Pom ins Exil schicken, denn der Lizentiat I Iong-So vom Kollegium der konfuzianischen Studien verurteilte in seiner Schrift diese perverse Lehre heftig! Der Polizeirapport sagt uns bereits viel über die Organisation dieser Kirche, den Stil ihrer Feiern und den Hieratismus ihrer Teilnehmer. Aber der beinahe religiöse Stil der Versammlung darf uns nicht täuschen. Wir befinden uns noch in einer sehr raffinierten Umgebung kultivierter Menschen, geprägt

durch den Konfuzianismus bester Schule. Die Prüfung weiterer Dokumente wird uns diese perfekte Beherrschung und schließlich ihr Zusammentreffen mit dem Vollzug der kirchlichen Amtshandlungen deutlich zeigen. Kim Pom-Ou wurde gefoltert und nach Tan Iong in die Berge Zentralchinas ins Exil geschickt. Er starb dort nach wenigen Wochen. Ermutigt durch diesen ersten Streich schickte der Präsident der Strafkammer einen Monat später einen Brief an den Hof:

In der Kirche des Himmelslehrers kennt man nur den Himmel, man weiß nicht, daß es einen König und Väter gibt; mit ihren Theorien von Paradies und Hölle täuschen sie das Volk und sagen, daß eine Verirrung in dieser niedrigen Welt gefährlicher sei als eine Überschwemmung oder der Schaden wilder Tiere.

Er verlangte, daß man jedermann verbiete, christliche Bücher bei sich zu haben. Sobald diese Maßnahmen bekannt waren, verloren manche Christen den Mut. I Seung-Houn wurde von seiner Familie richtig bestürmt, sein jüngerer Bruder zwang ihn, seine Bücher zu verbrennen. Er mußte sogar seine Lebensführung schriftlich verurteilen. Um die Spendung der Taufe nicht zu unterbrechen, ernannte er zwei neue Täufer.

Sein Freund I Biok wurde von seinem Vater mit einem Suizid erpreßt. Resigniert gab er schließlich die Beziehung zu den Christen auf. Angeschlagen durch die Ereignisse verschlechterte sich seine Gesundheit, und er starb 1786 an Typhus. Aber die Gemeinde sollte sich rasch wieder erholen.

Das christliche Leben verlangt Versöhnung und Lob

Die erste Verfolgung war nur ein heftiger Wirbelsturm. Im Jahre 1786 entspannte sich die Lage, und viele Christen zeigten ihre Reue. I Seung-Houn faßte sich wieder und verband sich erneut mit seinen Glaubensbrüdern. Er wurde mit offenen Armen empfangen. Diese Wiederversöhnungen enthalten für uns viele Überraschungen. In diesen Menschen konnte die Freude der Rückkehr die Traurigkeit über das Weggehen nicht gänzlich tilgen; die neu gefundene Großzügigkeit vermochte auch die erzwungenen Rückzüge nicht ungeschehen zu machen. Man brauchte die Beichte, und man gab sie sich:

Ums Frühjahr 1786 versammelten sich die Christen, um zu beraten, wie man einander beichtet. Es wurde beschlossen, daß A bei B oder C beichtet, ohne daß B und C einander beichten dürfen.

Charles Dallet vermittelt uns folgendes Zeugnis der Großmutter des seligen André Kim, des ersten Märtyrerpriesters von Korea:

Um die Beichten der Gläubigen anzuhören, setzten sich die Priester auf einen auf einer Estrade erhobenen Sitz, und die Pönitenten standen aufrecht vor ihnen. Die gewöhnlichen Bußen waren Almosen, und für die schwersten Fehler schlug der Priester selber mit einer Gerte auf die Waden des Schuldigen. An die koreanischen Anstandsregeln gewöhnt, wonach man den Anblick der Frauen von Stand zu meiden hatte, weigerten sich die Priester zunächst, deren Beichte zu hören; aber das Drängen wurde so stark, daß sie schließlich zustimmen mußten. Sie machten keine Besuche in den Christengemeinden, aber man kam zu ihnen, die Sakramente zu verlangen. Sie reisten zu Fuß und ermunterten einander immer, den Luxus und den Stolz zu vermeiden. In der Hauptstadt mietete Tchou Tchong-Hiou ein Haus zur Spendung der Sakramente. Voller Aktivität und begabt mit Geistesschärfe regelte er alle Geschäfte, indem er die Priester aufnahm und die Christen vorbereitete.

Diese zwei Zeugnisse ließen vermuten, daß man einerseits die Beichte unter Laien hatte, andererseits für dieses Amt ausgewählte Priester.

Es scheint, daß es nach der Einführung der Eucharistiefeier einige Anpassungen gab. Tatsächlich mußten die Christen nach der Beichte das Bedürfnis verspüren, das Herrenmahl zu feiern. Einer von ihnen schrieb denn auch, als er sich über die Erlaubtheit dieser Feiern fragte, «daß alle einstimmig der Meinung waren, daß das Weglassen des heiligen Opfers bedeuten würde, uns der geistlichen Nahrung zu berauben und unser Heil unausweichlich aufs Spiel zu setzen».⁹

Später erklärte I Seung-Houn:

⁹ Brief von Hiuen Chen (1789), Archiv der Propaganda, SOR, 1791-1792, S. 454, publiziert in: Errichtung des ersten apostolischen Vikariats, op. cit. S. 94.

Gegen den Herbst desselben Jahres 1786 versammelten sich die Christen erneut. In dieser Versammlung wurde festgehalten, daß ich die heilige Messe lesen und die Firmung spenden sollte. Nicht nur fügte ich mich ihrem Verlangen, sondern ich gab dieselbe Vollmacht zum Messelesen auch zehn anderen. Bezüglich der Zeremonien hielt ich mich an jene, welche in den verschiedenen Büchern des Stundengebetes angegeben sind, indem ich gewisse wegließ und andere hinzufügte. Die Gebete wählte ich aus unseren Gebetsformularen.¹⁰

Hören wir noch ein Zeugnis aus dem Volk:

Die Großmutter des seligen Kim hat erzählt, daß ihr Onkel I Tan Ouen, durch den sie die Taufe erhalten hatte, sich eines goldenen Kelches bediente, um das Opfer zu feiern. Die sakralen Gewänder waren mit reichen Seidenstoffen aus China gefertigt. Sie hatten nicht die Form unserer Meßgewänder, aber sie glichen jenen, welche die Koreaner für ihre Opfer verwenden. Die Priester trugen ein Barett, wie es in China in den Zeremonien des katholischen Kults gebräuchlich ist.¹¹

Wir haben diese perfekte Beherrschung des Ritus schon erwähnt. Die konfuzianischen Familienzeremonien konnten ihnen wohl einige Ideen geben, aber ihr Glaube drängte sie fast instinktiv, die Gesten der Kirche, die lebendig ist, zu finden. Die Gebetsbücher waren in der Tat ein kümmerliches materielles Gut: Sie enthielten wohl «die Erklärung der Evangelien für Sonn- und Festtage», aber ich bezweifle persönlich, daß sie die Konsekrationsworte lesen konnten, wenn man weiß, daß im Westen diese Worte erst spät in die Volksmeßbücher aufgenommen wurden. Welcher Art konnte wohl dieses Opfer sein? Der Brief von Hiuen Chen schildert etwas von diesen Bedenken:

Ich kannte mich nicht aus, und sogar jetzt verstehe ich nicht, warum ich den sakralen Charakter respektierte, ihn jedoch nicht auf das heilige Opfer, wo der Leib unseres Herrn dargebracht wird, bezog. Deshalb glaubte ich in diesem Irrtum, in welchem ich mich befand, in der letzten Versammlung die Messe feiern zu können.¹²

Diese junge Kirche hat für sich mit ihren eigenen Mitteln eine Liturgie erfunden. Um auf die Taufe zurückzukommen, ist zu sagen, daß die Priester sie spendeten. Aber in welcher Form? I Seung-Houn gibt uns folgende Schilderung:

Auf Verlangen von allen habe ich mehrere getauft, und zwar mit jenen Zeremonien, die ich beobachtet hatte, als ich in Peking die Taufe empfang.

Man kann ihm wohl keinen Vorwurf machen, «daß er gültige, aber unerlaubte Taufen spendete, denn er taufte mit allen damals bei seiner Taufe in Peking beobachteten Zeremonien; er folgte dem feierlichen Ritus, der nur den Diakonen und Priestern erlaubt war».¹³

In Wirklichkeit wollten diese Männer eine dürre, aus dem Katechismus gelernte Formel in eine würdige Feier umgestalten. Das will aber nicht heißen, daß sie sich nicht um die Rubriken kümmerten!

Ein letztes Zeugnis über die Tätigkeit dieser Kirche stammt aus dem Jahre 1801. Es handelt sich um eine diplomatische Note, welche von der Regentin Kim dem Kaiser von China überreicht wurde, worin Erklärungen über die grausame Verfolgung jenes Jahres abgegeben wurden:

Seit einigen Jahrzehnten ist hier eine Sekte von Monstren, Barbaren und Ehrlosen aufgetreten, die angeben, die Anhänger einer, wie sie sagen, aus Europa stammenden Lehre zu sein, die gegen den Himmel lästern, Verachtung gegen die Weisen haben, gegen den Fürst sich auflehnen, indem sie jedes kindliche Pietätsgefühl ersticken, die den Ahnenkult abschaffen, ihre Tafeln verbrennen; durch ihre Predigt über Paradies und Hölle begeistern und verführen sie das unwissende und dumme Volk in ihre Gefolgschaft, und zwar durch eine Taufe, welche die Greuelthaten ihrer Sekte auslöscht ... Die einen nennen sich «geistliche Väter» («Priester»), andere geben sich als «der Religion Geweihte» (Christen), sie ändern ihren Namen, um sich Titel und Übernamen nach dem Beispiel der Räuber zu geben.¹⁴

¹⁰ Erster Brief von I Seung Houn, ebd. S. 92.

¹¹ Ch. Dallet, op. cit. vol. I, p. 31.

¹² Errichtung ... op. cit. p. 94.

¹³ Choi Andrea, Errichtung ... op. cit. p. 25.

¹⁴ Archives MEP, vol. 557, p. 138.

Authentische Ämter ohne Weihe

Man hat gewagt, diese Periode mit Dallet als die «Epoche der falschen Hierarchie» zu bezeichnen¹⁵:

Obwohl sie nicht wie die Christen in China, ihre Vorbilder, das Glück hatten, Seelsorger aus dem Westen zu haben, verstanden die Christen Koreas dennoch, daß eine Kirche nicht ohne Chef bestehen kann ...

I Seung-Houn hatte in Peking die katholische Hierarchie am Werk gesehen: den Bischof, die Priester und die anderen niederen Kleriker ... Er rief alle seine Beobachtungen ins Gedächtnis zurück, und mit Hilfe der verschiedenen Erklärungen, die sich in den Volksausgaben der liturgischen und dogmatischen Bücher finden, legte man ein vollständiges Organisationssystem fest und schritt daraufhin zur Wahl der Pfarrer.¹⁶

Den Christen waren die verschiedenen Grade der Hierarchie gewiß nicht unbekannt; seit langem hatten die Schriften aus Peking sie sogar mit der Papstwahl und dem kirchlichen Zölibat vertraut gemacht. Wo aber stand 1785 die Theologie über das Weihesakrament und die Sakramentalität des Bischofsamtes? Überdies ist die sino-koreanische Vokabel zur Bezeichnung des Bischofs zweideutig. Man kann sie sehr wohl verstehen als «Herr der Lehre» oder äußerstenfalls als «Chef der Kirche». Aber wir müssen weitergehen.

Die Christen Koreas haben in keinem Augenblick aufgehört, die Autorität Pekings anzuerkennen. Im Jahre 1785 sandte I Seung-Houn eine Botschaft nach Peking, welche bei ihrer Rückkehr abgefangen wurde. Daraufhin haben der Verfolgungszustand und die beträchtlichen Reisekosten den Verkehr eingeschränkt. Dallet sagt, daß I Seung-Houn die Hierarchie am Werk gesehen hatte. Nun aber gab es zu jener Zeit keinen residierenden Bischof in Peking. Mgr. de Gouvêa, der am 22. Juli 1782 zum Bischof ernannt worden war, konnte erst am 18. Januar 1785 seinen Sitz erreichen. In Wirklichkeit hat diese Christenheit die Organisation der Priestergemeinschaft der Nordkirche nachgeahmt. Die zehn Priester hatten dieselben Vollmachten bezüglich der Sakramente; die Briefe von I Seung-Houn und Hiuen Chen beweisen es. Aber gab es keine Autorität? I Seung-Houn fühlte sich für diese Gemeinschaft verantwortlich. In seinem zweiten Brief verlangt er sogar, von dieser Aufgabe entbunden zu werden. Im Fernen Osten gruppierten sich zu allen Zeiten die priesterlosen Gemeinden unter der Autorität eines «Präsidenten», eines Laien, der für die Disziplin, das Gebet, die Predigt und die Unterweisung der Glaubensschüler verantwortlich war. In Korea erfüllen diese «Präsidenten» seit langer Zeit bis heute das Amt der Diakone. Sie haben sogar auf diesen Titel eines «Präsidenten» ein Recht auf Lebenszeit, ein schönes Beispiel eines Amtes ohne Weihe. Die «Priester» dieser Kirche haben im guten Glauben beabsichtigt, der Gemeinde den Dienst des Versöhnungsamtes und der Eucharistie zu sichern. Sie haben mit ihren besten Kräften diese «durstigen» Christen zu sittlicher Vervollkommnung geführt. Ja, diese Priester haben in glänzender Art den Predigtdienst versehen: In fünf Jahren sollte diese Christengemeinde mehr als tausend Mitglieder zählen, und sie haben – vergessen wir es nicht – das Glaubensgut treu bewahrt. Denn sie kamen von selber, aufgrund ihres Studiums, auf ihren Irrtum. Dank ihrer grundsätzlichen Loyalität zögerten sie keine Sekunde, sich zu unterwerfen, und ihre Demut hat die Einheit der Gemeinschaft bewahrt, als ihr Irrtum bekannt wurde.

«In Christus habt ihr nicht viele Väter» (1 Kor 4, 15)

Im Jahre 1789 schrieb einer der zehn Priester, in französischer Schreibweise Hiuen Chen genannt, seine Zweifel an I Seung Houn, und zwar über «die Unfähigkeit zu konsekrieren für jeden, der nicht zu den Weihern erhoben ist und nicht das heilige Zeichen empfangen hat ...»

¹⁵ Doktoratsdissertation Iak To-Sik.

¹⁶Ch. Dallet, op. cit. vol. I, p. 30.

¹⁷ Errichtung ... op. cit. S. 94f.

Verehrter Herr, Sie haben also keine Vollmacht, uns zu weihen, da Sie von P. de Grammont die Konsekration nicht erhalten haben ... In der letzten Versammlung wurde dieser große Artikel über den sakralen Charakter nicht behandelt. Deshalb fügte ich mich aus Leichtsinne und ungeschick der Entscheidung von allen. Trotz unserer Beunruhigung müssen wir weitermachen, bis wir eine Entscheidung der Missionare haben. Bezüglich der Sakramente gilt ganz allgemein, daß man sich nie in ihre Ausübung einmischen sollte, wenn man nicht aufgrund überzeugender Beweise dazu bevollmächtigt ist, wie groß auch immer die Zahl jener sein mag, die eine gegenteilige Meinung haben ... Dürfen die vom heiligen Papst Gregor festgelegten und korrigierten Zeremonien, welche über tausend Jahre beobachtet wurden, zulassen, daß einzelne die Verwegenheit haben, an ihnen Kürzungen vorzunehmen und Zusätze zu machen?¹⁷

Nach Empfang dieses Briefes ließ I Seung-Houn die Spendung aller Sakramente überall, wo sie in Übung war, einstellen und die Christen auf ihre Sakrilege aufmerksam machen! Man beschloß sofort, in Peking die Sache vorzubringen. Die alljährliche Gesandtschaft bot eine Gelegenheit. Man wählte den Christen Ioun Iou-II, der sich, als Händler verkleidet, der Karawane anschloß. Nach seiner Ankunft in Peking begab er sich mit den Briefen in die Kirche des Nordens.

Pater de Grammont berichtete dieses Ereignis in seinem Brief vom 23. Juni 1790 an Pater de Létondal:

Um einige Erklärungen zu gewissen Punkten der Religion zu erlangen, haben diese frommen Neophyten auf gemeinsame Kosten einen jungen Mann von 29 Jahren, der sehr informiert und eifrig ist und mir Briefe von Pierre Ly und einem anderen Christen überreichte, gesandt. Wenn man sie liest, muß man das große Erbarmen Gottes bewundern und die Überfülle der Gnaden, die er über jene ergossen hat, die ihn mit aufrichtigem Herzen suchen ...

Da er keine moralische Gewißheit haben konnte, ob dieser junge Mann in der vorgeschriebenen Form getauft worden war, hat er ihn während eines feierlichen Hochamtes «sub conditione» nochmals getauft, worauf zur Danksagung das Te Deum gesungen wurde.¹⁸

Mgr. de Gouvêa brach in Freude aus und dankte Gott. Man hat die Sache nicht tragisch genommen! An Kardinal Antonelli schrieb er am 6. Oktober 1790:

Nachdem ich die Briefe geprüft und mich über den Zustand der neuen Christengemeinde informiert hatte, gewann ich die Überzeugung, daß ihr Glaube solid, aber ihr Glaubenswissen oberflächlich war, weil es an Büchern und erfahrenen Männern, an europäischen und chinesischen Priestern fehlte ... Ich schrieb einen Hirtenbrief, worin ich ihnen das Dankgebet und das Verharren im Glauben, die Beobachtung der göttlichen Gebote empfahl und erklärte, daß es notwendig sei zu glauben. Ich habe mir auch die Mühe genommen, sie «substantialiter et compendiose» zu instruieren, wie man ein christliches Leben ohne die Gegenwart eines Priesters führt. Ich habe sie auch gebeten, ihr möglichstes zu tun, um einen Priester in dieses Königreich zu bringen oder wenigstens junge Leute nach Peking zu schicken, um sich zu Priestern ausbilden zu lassen.

Ioun Iou-II kehrte im Frühjahr 1790 mit einer Antwort zurück. Ein zweiter Brief von I Seung-Houn berichtet uns zuerst von der Freude, dann von der Niedergeschlagenheit der Christen:

¹⁸ Archives MEP, vol. 448, p. 185.

Dipl. Pädagoge für Erwachsenenbildung

sucht dringend eine engagierte, verantwortliche Tätigkeit im entwicklungspolitischen Bildungsbereich, bzw. in der Erwachsenenbildung oder soziale Arbeit (45 J., Studium der Theologie und Erziehungswissenschaft, Bildungsreferent in der Jugend- und Erwachsenenarbeit, 4 Jahre Aufenthalt in Lateinamerika).

Südwestdeutscher Raum oder auch Schweiz bevorzugt, aber nicht Bedingung.

Zuschriften an S. Klante, Am Stuten 2, D-5788 Winterberg/Westfalen (Tel. 02981/1504).

Wann konnten sie sich endlich im Frieden fühlen? Er drückt seine Dankbarkeit aus: Man machte ihm keinen Vorwurf. Eine unverhoffte Gelegenheit bot sich, diesen Brief an seine Adressaten zu bringen. Eine außerordentliche Gesandtschaft machte sich im September auf den Weg zu den Feierlichkeiten des achtzigsten Geburtstags von Kaiser Kieng-Long. Ioun Iou-Il gehörte zum Konvoi, aber es befand sich darin auch ein Sympathisant, der den Auftrag hatte, den Einkäufen des Königs von Peking nach Seoul Geleitschutz zu geben. Die Gelegenheit war zu schön, um religiöse Gegenstände ohne Schwierigkeit durch den Zoll zu bringen:

Man ließ Bücher über Religion, Heiligenbilder und Utensilien für die Meßfeier durchgehen. Der Gesandte für die Geburtstagsfeier ist mit seiner Suite vor Allerheiligen zurückgekehrt. Der Prälat in Peking denkt ernsthaft daran, auf den dritten Mond des nächsten Jahres einen Priester zu entsenden.¹⁹

Leider mußte die Kirche Koreas bis zum 23. Dezember 1794 auf die Ankunft dieses Priesters warten. Aber weitere Prüfungen warteten schon auf diese jungen Christen. Die strikte Anwendung der Entscheidungen über die «Ritenfrage» sollte diese Christen zutiefst aufrühren!

Die Geschichte der ersten Verkündigung wird uns immer in Erstaunen versetzen: Wir müssen deshalb zurückkehren und diese Ereignisse in Griff bekommen, um so die Ader zu finden, welche uns eine Theologie, die immer in Gefahr ist, veraltet zu sein, verstopft hatte. Die Kirche von Korea hat außergewöhnliche Stunden erlebt. Geben wir ihr ihren ureigenen Beitrag zur Verkündigung und zu den Mitteln der Verkündigung zurück. Sie hat es während einer Zeit verstanden, eine in der katholischen Kirche nie dagewesene Struktur aufzubauen; sie verstand es, sich einen synodalen und kollegialen Charakter zu geben. Die Briefe nehmen Bezug auf periodische Zusammenkünfte, wo die Mehrheit entschied. Sie hat auf ihre Weise gezeigt, daß der Geist weht, wo Er will!

Pierre Domon, Paris

Aus der französischen Missionszeitschrift «*Spiritus*» 19 (1978), S. 62ff., übersetzt von Karl Weber.

¹⁹ Brief von P. Roux (20. 11. 1790); Arch. MEP, vol. 448, p. 236.



Herausgeber: Institut für weltanschauliche Fragen
Redaktion: Ludwig Kaufmann, Karl Weber, Jakob David, Albert Ebnetter, Mario v. Galli, Robert Hotz, Josef Renggli, Josef Rudin
Ständige Mitarbeiter: Paul Erbrich (Feldkirch), Clemens Locher (Frankfurt), Raymund Schwager (Innsbruck), Pietro Selvatico (Fribourg)
Anschrift von Redaktion und Administration:
Scheidggstr. 45, CH-8002 Zürich, ☎ (01) 2010760
Bestellungen, Abonnemente: Administration
Einzahlungen: «Orientierung, Zürich»
Schweiz: Postcheck Zürich 80-27842

Schweiz. Kreditanstalt Zürich-Enge Konto
Nr. 0842-556967-61

Deutschland: Postscheckkonto Stuttgart 6290-700
Österreich: Postsparkasse Wien, Konto Nr. 2390.127
Italien: Postscheckkonto Rom Nr. 29290004

Abonnementspreise 1977:

Schweiz: Fr. 29.- / Halbjahr Fr. 16.- / Studenten Fr. 20.-

Deutschland: DM 31.- / Halbjahr DM 16.- / Studenten DM 22.-

Österreich: öS 210.- / Halbjahr öS 120.- / Studenten öS 140.-

Übrige Länder: sFr. 29.- plus Versandkosten

Gönnerabonnement: Fr./DM 35.- (Der Mehrbetrag wird dem Fonds für Abonnemente in Länder mit behindertem Zahlungsverkehr zugeführt.)

Einzelexemplar: Fr./DM 1.70 / öS 12.- plus Porto

AZ

Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion

8002 Zürich

Bonhoeffer im Gespräch

Dietrich Bonhoeffers Werk ist fragmentarisch, da er schon mit 39 Jahren im KZ Flossenbürg als Widerstandskämpfer hingerichtet wurde. Daher ist wohl jeder Versuch, seine Person und sein Werk umfassend darzustellen, ein gewagtes Unternehmen. Der Zugang, den der französische Theologe *Raymond Mengus* in Gesprächen mit *Eberhard Bethge* (angeheirateter Verwandter Bonhoeffers, Herausgeber seines Werkes und Gemeindefarrer), *Gerhard Ebeling*, *Helmut Gollwitzer* und *Willem A. Visser't Hooft* sucht¹, ist hier besser geeignet (und leichter zu lesen!). Die letzten vier kannten Bonhoeffer persönlich, aber sein Nachwirken wird auch besprochen.

Diese Gespräche wurden anlässlich der katholisch-theologischen Doktorarbeit von Mengus geführt. Bonhoeffer übernahm in dem Predigerseminar in Finkenwalde der *Bekennenden Kirche*, dessen Direktor er war, Anregungen aus der katholischen Tradition, insbesondere aus der des Benediktinerordens. Die starke Betonung des «gemeinsamen Lebens» gehört dazu, was von gewissen leitenden Persönlichkeiten der Bekennenden Kirche mit Mißtrauen betrachtet wurde, wie der Zürcher Theologieprofessor Ebeling berichtet. Visser't Hooft schließlich weist auf eine Parallele zwischen dem Werk Bonhoeffers und dem des Jesuiten *Theilhard de Chardin* hin, nämlich die Vorliebe für den Anfang des Kolossbriefes, der Gedanke, «alles im Himmel und auf Erden in Christus als dem Haupt zusammenzufassen».

Wohl jeder Geschichtslehrer beteuert, daß man aus der Beschäftigung mit der Geschichte etwas für das heutige Leben lernen könne: Das System in *Südafrika* kann eine gewisse Ähnlichkeit mit der Naziherrschaft nicht leugnen; z. B. werden Farbige wie damals Nichtarier als Menschen zweiter Klasse behandelt. In dem umstrittenen Hintergrundpapier «*Südafrika heute – Hoffnung um welchen Preis?*»² (des ÖKR-Programmes zur Rassismusbekämpfung) wird übrigens auf die Beteiligung Bonhoeffers an der Verschwörung gegen Hitler hingewiesen. In der Auseinandersetzung um dieses Papier geht es *im Grunde* um die Frage, ob eine Revolution «im Fall der eindeutigen und lange dauernden Gewaltherrschaft, die die Grundrechte der Person schwer verletzt und dem Gemeinwohl des Landes ernststen Schaden zufügt»³, vor Gott verantwortet werden kann und ob dieser Fall in Südafrika vorliegt.

Visser't Hooft, der erste Generalsekretär des Ökumenischen Kirchenrates (ÖKR), hat in seinem Gespräch über Bonhoeffer auf die Bedeutung der Solidarität ausländischer Christen mit der verfolgten Bekennenden Kirche hingewiesen. Daß sich der Rat der *Evangelischen Kirche Deutschlands (EKD)* in dieser Tugend übt, wird von vielen bestritten. Im Brief vom 13. 3. 78 nach Genf (Sitz des ÖKR) übt der Rat heftige Kritik an dem besagten Hintergrundpapier (und hält den Hinweis auf Bonhoeffer für nicht gerechtfertigt). Er wünscht – zu Recht – gewaltlose Maßnahmen, um das Unrecht in Südafrika zu überwinden. Als aber die *Evangelische Frauenarbeit in Deutschland* ihre Informationskampagne «*Kauf keine Früchte der Apartheid*» startete, die garantiert gewaltfrei ist, erklärte der Rat der EKD, er könne diese Aktion nicht befürworten und sie sei nicht geeignet, die Solidarität mit den Schwarzafrikanern auszudrücken. Propheten sterben aus – wenn man von der lateinamerikanischen Kirche absieht.

Martin Lange, München

¹ Raymond Mengus, *Wirkungen. Gespräche über Dietrich Bonhoeffer*, München 1978, Kaiser Traktate Nr. 35, 82 S., 9,50 DM.

² Dieses Papier und der dadurch ausgelöste Streit ist in «*Ökumene – EKD – Südafrika*» dokumentiert; zu beziehen beim Verlag Junge Kirche GmbH, Mathildenstr. 86, D-2800 Bremen 1 (2,50 DM).

³ Aus Nr. 31 von «*Populorum progressio*» (Papst Paul VI.).